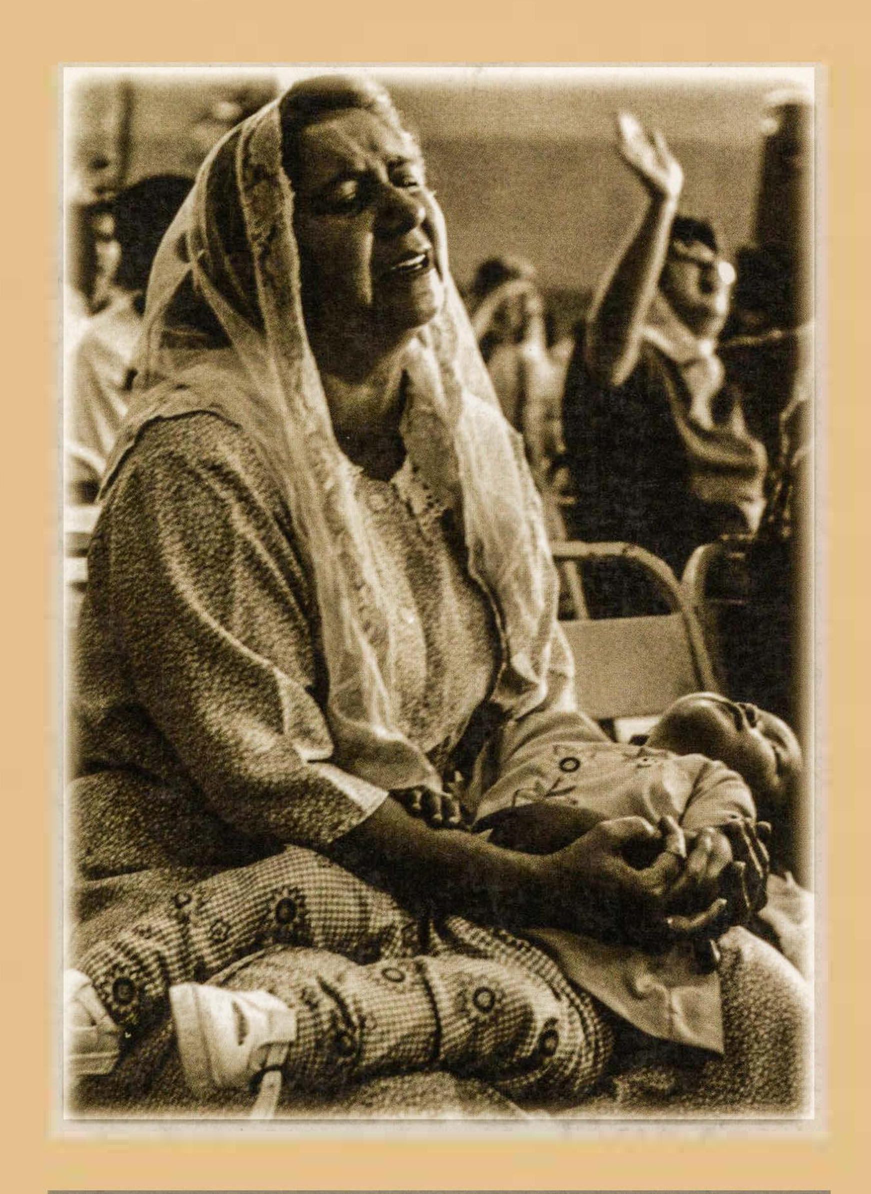
Manuela Cantón Delgado



Bautizados en fuego

Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)

BAUTIZADOS EN FUEGO

Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica
Plumsock Mesoamerican Studies
Serie monográfica 9

Editores de la serie

Christopher H. Lutz
Armando J. Alfonzo Utrilla

BAUTIZADOS EN FUEGO

PROTESTANTES, DISCURSOS DE CONVERSIÓN Y POLÍTICA EN GUATEMALA (1989-1993)

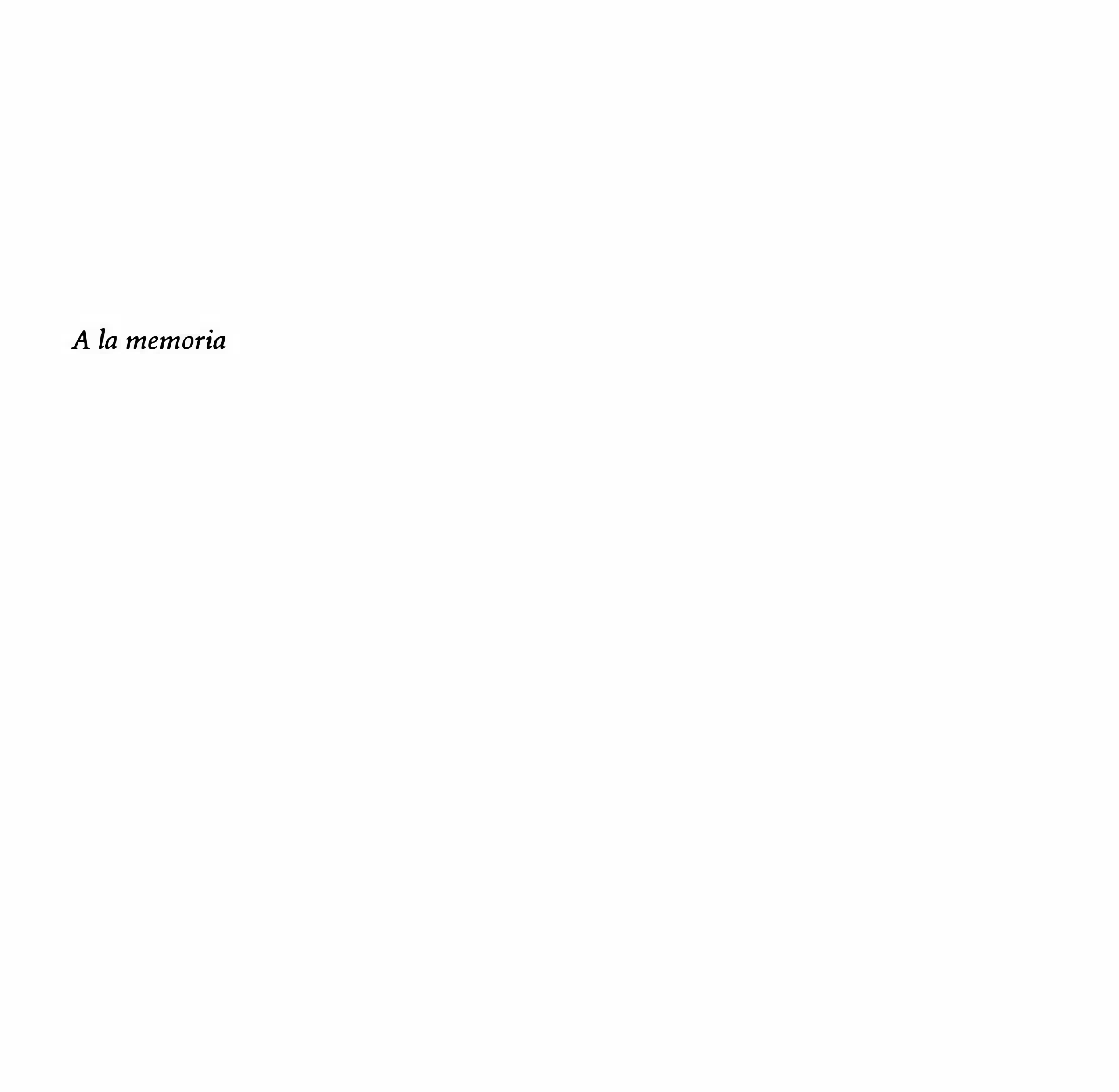
MANUELA CANTÓN DELGADO

Centro de Investigaciones Regionales
de Mesoamérica
La Antigua, Guatemala

Plumsock Mesoamerican Studies
South Woodstock, Vermont, EE. UU.

Portada: "Madre e hijo", Iglesia Elim, Jocotenango.
Fotografía de Mitchel Denburg
Diagramación: Leslie Carlson, Carlson Design Studio
Diseño de cubierta: Kelley Hersey, FOCUS Design
Mapas: John V. Cotter
Fotografías: Manuela Cantón Delgado

ISBN: 0-910443-14-9
ISSN: 0252-9971
Library of Congress Catalog Card Number: 98-70879



A la memoria

"Yo a la verdad os bautizo en agua para el arrepentimiento; pero el que viene detrás de mí, cuyo calzado yo no soy digno de llevar, es más poderoso que yo; él os bautizará en Espíritu Santo y fuego".

(Mateo 3:11)

CONTENIDO

PREFACIO

Ha transcurrido casi una década desde el primer instante en que pisé Guatemala, allá por el verano de 1989, hasta hoy, cuando me dispongo a presentar lo que aprendí en aquellas tierras remotas y verdinegras. Lo que me enseñaron las gentes que me acogieron. Personajes fascinantes y trágicos, conversos que hilvanaron para mí el paciente relato de su experiencia, que compartieron conmigo una cotidianidad transformada.

Muchas cosas han cambiado a lo largo de todos estos años; la larga guerra ha terminado, aunque Guatemala todavía tiembla. También ha cambiado, en otro orden de cosas, mi percepción de lo que hice con lo que me contaron y lo que vi. Pienso en los desvelos de una antropología de fin de siglo, que muchos interpretan como moda efímera, pero que a otros nos ha llenado de incertidumbres: la dialógica, la orquestación de discursos, la representación siempre interesada que hacemos de las realidades que tratamos de interpretar y traducir. La polifonía, las voces múltiples (de los que nos hablan en el campo), la autoridad etnográfica (del que registra, analiza, escribe para otros). No sé si la manera en la que voy a presentar los relatos de mis informantes los vuelve de algún modo ficticios. No sé si los condeno, con mi disección, a una suerte de mazmorra monológica en la que el único diálogo es el que establezco conmigo misma, con cierto purismo racionalizador y no poco fetichismo teórico. No sé si se trata de una etnografía en permanente estado de tensión, entre quienes hablan en ella y aquellos para quienes hablo. Pero el camino ya está recorrido y ahora, al volver sobre él, me pregunto si habré sabido hacer justicia al trabajo de mediación entre culturas, entre universos de significados, que debería ser el destino último de toda etnografía.

Muchas cosas han cambiado a lo largo de todo este tiempo. Pero también las hay que han permanecido inalterables: un deseo de regresar que no se extingue, una obsesión por el sufrimiento de tanta gente, la visión de las brumas entreveradas de huipiles, el sonido triste y enigmático de las marimbas, el verde denso y las milpas interminables, el maíz que trepa hasta alturas imposibles. También permanecen las voces conversas lanzadas al viento desde los altoparlantes, las guitarras y los trances pentecostales, las lenguas de fuego, los testimonios llorados, la nueva creencia embriagada y firme, el entusiasmo de las congregaciones; como permanecen la soberbia y la intolerancia de los que, entre esas mismas filas de "elegidos", se estiman en posesión de una verdad indiscutible. Y el odio al indio, desde tantos frentes. La gente acorralada. El miedo. Tampoco se alteró ese deseo de palpar el modo en el que, desde las nuevas identidades religiosas, las gentes recrean y reinventan incansablemente su realidad cultural, ni mi inquietud básica cuando de dar cuenta "científica" de la experiencia religiosa se trata, ni mi falta de fe. Al menos de esa clase de fe.

También ha permanecido mi gratitud. Antes de que den comienzo las primeras páginas de este trabajo, renacido de la que fue mi tesis de doctorado, deseo citar a todos los que me ayudaron, de maneras diversas, a realizar esta investigación. Y encabeza obligadamente este apartado la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología de Madrid, que financió dos proyectos de investigación en el área entre los años 1989 y 1993 (ambos dirigidos por la Dra. Pilar Sanchíz Ochoa), y me concedió la generosa beca que hizo posible mi trabajo en Guatemala.

Con el periodista y antropólogo norteamericano David Stoll he mantenido durante todos estos años una fluida y rica correspondencia, que sigue viva. Nos conocimos en Guatemala, en uno de sus muchos viajes a las tierras ixiles que conoce como la palma de su mano. Sus sugerencias, los trabajos y borradores que me envió a Sevilla, sus incontables publicaciones, su interés en que

esta investigación se ocupase de algunos aspectos del protestantismo guatemalteco en los que él mismo no pudo profundizar, merecen una muy especial mención en estas páginas. Espero que este trabajo no le decepcione del todo.

La socióloga guatemalteca y profesora de la Universidad Autónoma de Madrid Marta Casaus Arzú demostró, desde los orígenes de nuestro proyecto en Guatemala, un gran entusiasmo hacia el mismo. Sus trabajos, profusamente citados en estas páginas, han constituido una fuente de incomparable valor para algunos aspectos de la investigación. Su colega Rolando Castillo Quintana, también sociólogo y también guatemalteco, se mostró en diversas ocasiones generoso en ideas y comentarios, tanto en España como en Guatemala.

Algunos trabajos que precedieron a éste fueron cuidadosamente revisados por los antropólogos José Luís García García, Miguel Mª López Coira (ambos profesores de la Universidad Complutense de Madrid) y Francisco Cruces Villalobos (profesor en la Universidad de Salamanca). A partir de los comentarios de entonces y de conversaciones posteriores tomaron forma algunas ideas que, sin duda, pude formular mejor gracias a ellos. A José Luis García debo mi temprano interés por el lenguaje, y espero que en mi trabajo reconozca siempre esta guía.

Don Rafael López Campos, abogado y colaborador del departamento de Derecho Internacional Público de la Universidad de Sevilla, tuvo la amabilidad no sólo de interesarse por un aspecto muy concreto de este trabajo (el papel de Guatemala en el reconocimiento del Estado de Israel), sino de elaborar un meticuloso estudio destinado a documentar este particular. Su entusiasmo y espontaneidad me sorprendieron y merecen, qué menos, esta breve mención.

Christopher H. Lutz, de quien tanto oí hablar y a quien tardé en conocer, ha querido brindarme su confianza y, con ella, la oportunidad de publicar varios trabajos nacidos de mi experiencia en tierras mayas. A él y a los miembros de Plumsock Mesoamerican Studies y de CIRMA, que han trabajado en la revisión y puesta en marcha de esta publicación, quiero transmitir también desde estas páginas mi agradecimiento.

Mi directora de tesis y buena amiga, la antropóloga Pilar Sanchíz Ochoa, me ha obsequiado con su apoyo incansable desde hace muchos años. De ella recibí las primeras clases de antropología. No creo que pudiera estar donde estoy ni dedicarme a lo que me dedico si, en algún momento del año 1984, no la hubiese conocido. Y hasta hoy. Su atenta lectura de éste y tantos otros escritos, su orientación constante y, por encima de todo, la serena honestidad de nuestra larga relación, merecen un agradecimiento que desborda con creces estas páginas.

El pueblo de Guatemala que he conocido en mis viajes se ha instalado para siempre en mis pensamientos. Sin ellos, sin su tolerancia y sus largas horas, sin ese generoso espacio que me ofrecieron en sus iglesias y en sus vidas, este trabajo no habría llegado hasta aquí. Tantas víctimas verdaderas, algunos verdugos, muchos cómplices. Las primeras merecen mucho más que estas páginas que les citan y en las que hablan. Los restantes... Los restantes han contribuido al menos a quedar retratados en ellas.

Finalmente, pero impregnando cada renglón y cada aliento, mis padres y hermanos. Mi madre conoce bien la tierna ironía que encierran estas páginas. Mi padre la conoció: su conversión tuvo lugar cuando mi investigación alcanzaba su ecuador. Algo que entonces nos resultó inconcebible. Murió protestante hace tres años, dejándonos la memoria sembrada de una pena y un desasosiego difíciles de explicar. Mi hermano Paco, mi hermana María del Mar y yo misma, tuvimos la suerte y la desdicha de compartir la mitad de su vida. A él, a ellos, a Michael, que está a mi lado, a todos.

Sevilla, otoño de 1997.

INTRODUCCIÓN

Este es un trabajo sobre construcciones simbólicas y religiosas, estrategias ideológicas y políticas, y sobre visiones del mundo. A través del lenguaje de la conversión nos adentraremos en las nuevas representaciones del mundo y en la reformulación de viejas identidades que promueven los nuevos sistemas religiosos.

Guatemala, país donde el catolicismo está siendo desplazado por creencias y prácticas de filiación protestante, ilustra cómo los movimientos religiosos pueden prosperar de manera simbiótica siguiendo dinámicas locales específicas. Estas páginas están dedicadas al análisis comparado de conductas religiosas y conductas políticas, en el nivel de la gestión estatal y en el de las apropiaciones locales de los usos sociales de la conversión. Están dedicadas, en suma, a la reflexión sobre la dimensión política de la disidencia protestante y sobre la dimensión religiosa de las conductas políticas.

El actual apogeo de los fundamentalismos religiosos constituye el abigarrado telón de fondo. Sobre él se dibuja la vasta corriente de los fundamentalismos cristianos. Navegando con singular vigor por ella, el protestantismo pentecostal ha sido y continúa siendo el protagonista indiscutible de la nueva dinámica desarrollada en el campo religioso latinoamericano. Esa eclosión protestante-pentecostal ha situado a Guatemala en la vanguardia del auge protestante que registra toda América Latina.

El "campo religioso", que Pierre Bourdieu definiera como ese espacio donde se producen, reproducen y distribuyen bienes simbólicos de salvación, está conociendo una mutación espectacular en esta pequeña república centroamericana. A tal extremo ha llegado esta transformación, que la agitada y trágica historia política de Guatemala ha conocido en los inicios de esta década la sorprendente fuerza de un electorado converso: Jorge Serrano Elías, "profeta" de una iglesia neopentecostal de élite, fue alzado en 1991 hasta la presidencia de la república por la orientación protestante de un sector del electorado. Está por verse si el "autogolpe" que acabó con el gobierno de Serrano en 1993, rubricó el agotamiento de la "opción evangélica" en la política guatemalteca.

Los presupuestos de este trabajo se mueven en el amplio campo donde confluyen los intereses de la sociología, la antropología social y la ciencia política. Pero el diseño de la investigación parte de una perspectiva antropológica e interpretativa, del mismo modo que

los métodos de análisis se inspiran en los caminos trazados desde el tratamiento antropológico y semiótico de los discursos. Mi determinación de trabajar con discursos y mi apuesta por lo cualitativo, me llevaron a planificar cuatro campañas de trabajo de campo intensivo (de dos a tres meses de duración cada una) en varias poblaciones del occidente de Guatemala. Estas campañas se desarrollaron entre los años 1989 y 1992. Todas ellas, así como el proyecto mismo de investigación, formaron parte de un macroproyecto sobre procesos de integración y cambio sociocultural en América Central. La dirección del mismo corrió a cargo de la antropóloga y profesora de la Universidad de Sevilla Pilar Sanchíz Ochoa. La Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología de Madrid (CICYT) financió todas las campañas.

Por tanto, el marco temporal que abarca el trabajo se ciñe a los años transcurridos entre julio de 1989 y la primavera de 1993. La agonía del gobierno de Vinicio Cerezo, el "autogolpe" de Serrano Elías y la llegada de Ramiro de León Carpio al poder marcan de forma nítida los límites cronológicos de la investigación.

Un repaso a la literatura de carácter histórico, sociológico y antropológico sobre el tema, muestra que el tratamiento del fenómeno que me ocupa, así como las explicaciones que tratan de dar cuenta de él, revelan muchas caras. Posiblemente tantas como los intereses que mueven a los estudiosos. Algunas de estas caras son simplistas, otras profundamente ideológicas, muchas de ellas recurrentes, y las menos se esfuerzan por deshacer tópicos y desenmascarar lugares comunes. Es probable que la razón última haya que buscarla en lo controvertido del tema, pero hay razones anteriores a ésta: la dificultad de aprehender y contextualizar serenamente las conductas religiosas, la "irracionalidad" que, en última instancia, parece consustancial a ellas y el hecho de que muchos investigadores sólo con dificultad se sustraen a su condición de "juez y parte". En cuanto que opuesta a la racionalidad científica, y en cuanto que traidora de los designios de una modernidad secularizadora, la explosión de la creatividad religiosa parece condenada a ser explicada desde dos ópticas: como reacción desencantada frente al fracaso de la modernidad y como supervivencia de algo arcaico, atrasado, obsoleto; una excrecencia persistente que la "era positiva-científica" anunciada por Auguste Comte no logra, inexplicablemente, extirpar.

Las mismas definiciones que se esfuerzan por precisar la naturaleza del fenómeno religioso son tan casuísticas que terminan por eliminar muchas actitudes perfectamente religiosas (sacralizadoras) y claramente vigentes en las sociedades "secularizadas", o tan laxas que esquivan la especificidad de lo religioso. Las intrincadas relaciones que a menudo se establecen entre las conductas religiosas y otras dimensiones de la vida social añaden complejidad a toda tentativa.

Efectivamente, lo religioso impregna, se filtra y tiñe conductas y valores aparentemente ajenos a su ámbito. Pero, lo que es o no ajeno al ámbito religioso, depende a su vez de las fronteras que establezcamos para separar lo que es religioso de lo que no lo es. Con frecuencia el investigador no es meramente alguien que observa críticamente esta trama desde fuera, sino una persona que forma parte de ella. La literatura sociológica y antropológica nos revela que muchos de los que se han acercado al fenómeno (religioso en general, pero, particularmente, al del crecimiento protestante en Latinoamérica) no han podido, o no han querido, distanciarse lo suficiente. Acaso se deba, en parte, al carácter de las fuentes que invariablemente se consultan cuando se trata de abordar el tema que nos ocupa: su revisión

termina por arrastrar hacia caminos, visiones e interpretaciones ya trilladas, muchas de las cuales, a su vez, están comprometidas con alguna orientación ideológica.

Tal vez la mejor prueba de ello la constituya el tópico nacido de un extraño matrimonio: el tratamiento del crecimiento protestante en términos, digamos, de "opio sectario". Me permito acuñar esta expresión para describir el producto resultante de la alianza de dos visiones en apariencia contrapuestas, pero que al parecer comparten un campo común de intereses: la que entiende este protestantismo expansivo como una fuerza alienante destinada a adormecer las conciencias y la que lo descalifica argumentando que son tan sólo "sectas" que obedecen oscuros intereses, que buscan manipular a los individuos ignorantes y sencillos y así persuadirles de que abandonen el catolicismo.

Resulta inquietante la reiterada utilización del término "secta", así como de una larga serie de expresiones que participan del mismo espíritu que inspira la calificación de "sectario": "invasión", "penetración", "lavado de cerebro", "manipulación de las conciencias", etc. Pienso que la asunción y reproducción de esta terminología no puede sino corroborarnos la cosmovisión católica de la que participan muchos intelectuales. Es más que probable que no se trate de una asunción consciente, pero entiendo que no cuestionar ese utillaje conceptual básico compromete sin duda los resultados de las investigaciones. En parte se debe a los numerosos trabajos de religiosos o ex religiosos para los que la eclosión protestante-pentecostal ha representado una amenaza que es urgente conocer, con el fin de "desenmascararla". Un ropaje sociológico y en apariencia tolerante con la pluralidad religiosa, logra a menudo camuflar el espíritu que inevitablemente les anima.

Por ello considero importante afirmar algo y hacerlo ahora: cualquier tratamiento terminológico (entendiendo que éste refiere a conceptos y éstos a visiones) que apliquemos a los grupos protestantes y que no consideremos igualmente aplicables a los católicos, ha de ser desechado, salvo que explicitemos qué diferencia la "invasión", la "penetración", la "financiación extranjera", el "lavado de cerebro", la "desestructuración de comunidades indígenas", la "búsqueda de intereses no puramente religiosos" (cuando posiblemente todo lo que excede de la oración silenciosa participa de otros intereses), etc., que ponen en marcha los protestantes en Latinoamérica, de ese mismo repertorio aplicado a los católicos o a cualquier otro sistema religioso. Y si pongo especial énfasis en el catolicismo, es porque éste constituye la principal competencia del protestantismo en el campo religioso guatemalteco.

En cualquier caso, no sería prudente considerar meramente ficticias muchas de las críticas y denuncias que acompañan la calificación de "sectario". La mayor parte de las denominaciones evangélicas activas hoy en Guatemala son importadas de Estados Unidos, y su implantación (más que ésta, el apoyo financiero y humano) coincide históricamente con la inquietud de signo reaccionario que generó el espíritu de Medellín. En efecto, la versión latinoamericana del Concilio Vaticano II extremó la sensibilización frente a la pobreza y la represión que padecían (y continúan padeciendo) grupos indígenas y no indígenas en Latinoamérica. En la misma Guatemala es un hecho la complicidad, sobradamente documentada, de determinadas iglesias evangélicas con la sangrienta política contrainsurgente aplicada por el general evangélico Efraín Ríos Montt a principios de los años 80.

Una propuesta que trate de superar lo que se ha dado en llamar la "teoría de la conspiración norteamericana" para explicar la expansión evangélica no debe negar todo esto. Pero sí

ha de cuidarse de extrapolar mecánicamente esta realidad a todo el espectro protestante en Guatemala, de contemplar estas conexiones históricas como factores monocausales del crecimiento protestante, de rasgarse las vestiduras ante estrategias inquietantes y que exigen ser desveladas, pero que son, asimismo, reconocibles en la trayectoria histórica del catolicismo en el que muchos (creyentes o no) parecen situarse.

Una propuesta así trataría, principalmente, de no desestimar la capacidad de la que los individuos y los grupos disponen para construir su propia historia, esto es, para no conducirse como un cuerpo amorfo sobre el que se imponen las creencias extranjeras a expensas de su especificidad y sin ofrecer nada estimable a cambio. Reconocer posibles factores de desestructuración, desenmascarar verdugos y señalar a las víctimas, es tarea encomiable y necesaria. Pero existe un límite a partir del cual la denuncia se torna etnocéntrica y ciega ante los procesos de cambio, que tienden a ser medidos en términos etnocéntricos. De ahí la necesidad de escudriñar los procesos de apropiación de los usos sociales de la religión, para que los beneficios de la conversión a un sistema religioso "oportunista", "alienante" o "manipulador" no permanezcan invisibles al investigador social. Las "víctimas" son también actores sociales a los que no parece prudente negar su capacidad de valerse de las creencias religiosas para transformar su realidad.

Dicho todo lo anterior, detengámonos en el trabajo. En las primeras páginas recapitulo la cadena de reflexiones que me llevaron a la delimitación del tema a investigar. Las virtudes que desde la antropología posee el trabajo de comunidad son obvias, pero las dimensiones, trascendencia y actualidad del fenómeno en el que comenzamos a fijarnos ya en 1988, me llevaron a desestimar pronto esas virtudes. La escasa población (apenas nueve millones de habitantes) de una Guatemala relativamente pequeña y despoblada, el carácter profundamente antagónico de su estructura social, la generalización de las conversiones, la ruptura de vínculos que éstas invariablemente representan, las evidentes conexiones con la política estatal y otras muchas cuestiones, me llevaron a centrarme en las congregaciones evangélicas. Y no en una única comunidad, sino en un conjunto de poblaciones cuidadosamente seleccionadas. Todas ellas, salvo la ciudad de Guatemala, capital de la República, pertenecen al departamento de Sacatepéquez, localizado en el centro-occidente del país.

Estas consideraciones se recogen en el primer capítulo. En él trato, asimismo, de explicar cuál es el interés del estudio comparado de los dos tipos de discursos en cuya disección he centrado mi análisis: el testimonio de conversión y el discurso bíblico-ideológico. Ese interés reside en lo que he considerado la hipótesis misma de mi trabajo, aunque su constatación no lo agote: la construcción del discurso sobre el pasado histórico reciente, el presente sociopolítico y económico y el futuro de Guatemala, en términos de la propia trayectoria individual que el converso representa en su testimonio. La yuxtaposición de ambos tipos de discurso, tras el análisis detenido de cada uno de ellos por separado, nos revela cuestiones que trascienden todo intento —que podría ser tachado de abstracto, intelectualista, o artificial— de buscar meras conexiones formales. Estos discursos pertenecen a informantes seleccionados de manera que sean representativos del espectro social guatemalteco, así como de la diversidad de las denominaciones evangélicas presentes en el país.

En este primer capítulo dedicado al diseño de la investigación se exponen los objetivos formulados, en parte, a través de varios grupos de interrogantes básicas, así como la organi-

zación del trabajo de campo, los métodos y las técnicas (con especial énfasis en la "autopresentación") empleados para dar cuenta de los fines, una presentación de las distintas áreas en las que he trabajado y de las congregaciones presentes en ellas. Pero quisiera dejar ya en estas primeras páginas una reflexión acerca del rol del antropólogo en el campo de trabajo.

El trabajo de campo etnográfico, en un país donde el terror ha sido un elemento inherente a la gestión estatal o ligado a la actividad de grupos paramilitares y escuadrones de la muerte, donde la represión ha marcado e impregnado profundamente la vida cotidiana, donde intelectuales, universitarios y periodistas (además de sindicalistas y activistas de otro género) han sido amenazados, secuestrados o asesinados por su actitud crítica o su compromiso con la defensa de los derechos humanos, el trabajo de campo en un país así ha de replantearse ciertas premisas éticas en torno al papel del investigador. Esta necesidad es aún más urgente cuando el investigador se ocupa de cuestiones que, en el mejor de los casos, suscitan la desconfianza y la suspicacia. Y la suscitan tanto en los individuos a los que el miedo ha sellado los labios, como en aquellos entrenados en ejercer la violencia que sella los labios de otros. De las consecuencias que se derivan de todo esto me ocuparé al abordar las estrategias de autopresentación. La antropología, conviene recordar, no puede ser sino una disciplina bajo sospecha en un país que mantiene a su mayoría indígena bajo sospecha.

En resumen: este primer capítulo es una invitación al lector para que me acompañe en el recorrido, largo y sembrado de bifurcaciones, seguido en la construcción y diseño de la investigación. Y parte ineludible de este proceso es, desde mi punto de vista, mi condición de autora y el papel de la propia experiencia. De ahí que apunte algunas reflexiones que me incorporan de manera explícita al trabajo que he realizado. Al describir a los otros e interpretar su comportamiento, nos proyectamos a nosotros mismos y proyectamos la cultura para la que escribimos. El carácter alegórico de la producción etnográfica no es ya una simple concesión a la estética o una licencia para hacer literatura de ficción, sino una constatación que no tiene marcha atrás. Asumir lo que ello representa, así como la implicación del antropólogo en aquello que estudia (si es que verdaderamente participa en un proceso de interacción entre personas), es más que un lujo prescindible: es el corazón mismo de una actitud que está cambiando la manera de escribir y de leer etnografías.

He querido que en este trabajo quedasen recogidas algunas aclaraciones sobre mi propia experiencia; eso que con frecuencia se reserva para el anecdotario o la plática de cafetería. En el trabajo de campo construimos, lo admitamos o no, una representación de la realidad social. La quiebra de la concepción positivista del trabajo científico es hoy un hecho. Y de esa caída ha emergido con fuerza el sujeto de la investigación, liberado de la sórdida condena a permanecer incomunicado y solo en los sótanos de las páginas que escribe, artificialmente apartado de la experiencia personal que representa siempre el trabajo de campo etnográfico. Esta es, antes que nada, una intensa experiencia intersubjetiva, aunque sea más que eso. Silenciarlo no nos ayuda.

En el segundo capítulo me ocupo del marco teórico. En él delimito algunos conceptos operativos y trato de organizar las aportaciones útiles desde las diversas fuentes disciplinarias que informan un trabajo de estas características. Para enmarcar teóricamente la investigación, he recurrido, tanto a la triple aportación que extraigo de la teoría antropológica

(estudios sobre religión, lenguaje y rituales) como a conceptos que sólo han sido satisfactoriamente desarrollados por la teoría sociológica. La especial atención prestada a los discursos y la cognición, las narrativas y el estructuralismo, la significación y la semiótica, encuentra su explicación en los objetivos y presupuestos del trabajo. En estos dos primeros capítulos se apuntan las cuestiones metodológicas y teóricas, importantes en tanto afectan de manera directa la comprensión y explicación de los procesos.

El tercer capítulo recoge cuestiones relacionadas con la historia política de Guatemala, los antagonismos sociales básicos, la violencia institucional y no institucional o la crisis económica que provoca esas alarmantes cifras de la pobreza. Primero me detengo en las relaciones entre la herencia colonial y el subdesarrollo: Guatemala pertenece a ese tipo de estados en los que la independencia no sólo no se ha consumado, sino que jamás benefició a los numerosos grupos étnicos que han sido las víctimas recurrentes de todas las conquistas, los hijos de los mayas cuya historia es una larga cadena de holocaustos en la que sólo cambiaron los amos. Como es sabido, las características del territorio y los contextos económico, demográfico y social, político, histórico y religioso, forman una trama de interdependencias que sólo desglosamos por razones analíticas. El autoritarismo heredado y vigente, los regímenes represivos y la constante violación de los derechos humanos, los problemas de la tierra, el dualismo social básico y el racismo, la pobreza extrema y mayoritaria, el papel histórico de los Estados Unidos, el rápido crecimiento de la población son, entre otros muchos, factores que, aunque situados en distintos niveles, no pueden entenderse sin esa interdependencia que subrayamos aquí.

El último apartado de este capítulo se detiene en el contexto religioso. Allí precisamos el concepto de "campo religioso" y describimos la distribución, dentro de éste, de las distintas fuerzas. Aunque el trabajo gira en torno al protestantismo y, principalmente, al pentecostalismo y neopentecostalismo, difícilmente entenderíamos su naturaleza, contenidos y pujanza sin hacer referencia a la competencia por el control de la producción religiosa legítima. De ahí que sea necesario contemplar el campo religioso guatemalteco como algo más amplio y complejo, que afecta y es afectado por la vitalidad y el crecimiento de los numerosos grupos pentecostales. En este sentido, la papel de la Iglesia católica guatemalteca y sus divisiones internas es básico, de ahí que le dediquemos una especial atención. Por último se detallan los antecedentes históricos del protestantismo en Guatemala, lo que permite enlazar directamente con el inicio del siguiente capítulo.

El cuarto capítulo está dedicado a los protestantismos presentes en Guatemala. Como anuncio ya en sus primeras líneas, representa un esfuerzo por sistematizar información diversa sobre aspectos que tienen que ver con la pluralidad protestante en Guatemala, los factores que explican el crecimiento a través de la continua escisión de las congregaciones, las relaciones con el poder político, la doctrina, la estructura y el funcionamiento de las iglesias y los patrones de cambio sociocultural, para acabar con el proceso mismo de la conversión. Pero este capítulo no es meramente descriptivo. Lo controvertido de un tema como el que aborda este trabajo, obliga permanentemente a no perder de vista el debate y las interpretaciones contradictorias que han intentado dar cuenta de cada uno de los aspectos que se tratan. Parte de esas contradicciones encuentran explicación en las generalizaciones

que se hacen a partir de estudios realizados en una única comunidad. O todo lo contrario: estudios sociológicos y cuantitativos que ignoran la diversidad bajo la que se presenta el fenómeno dependiendo de factores múltiples. El pentecostalismo es fundamentalmente un movimiento adaptativo y maleable, lo cual explica en parte su éxito. Es posible que el apartado que dedico a las relaciones comunitarias y el conflicto, en el que se apunta una comparación entre Guatemala y Chiapas, ilustre esta idea.

Las últimas páginas se ocupan del proceso mismo de conversión, lo que tiene, entre otros, el propósito de introducir el primero de los capítulos dedicados al análisis de discursos. La conversión implica una transformación, y ésta se traduce en una nueva forma de vida ligada a principios éticos que los conversos entienden en función de compromiso con un "Dios vivo", que "vigila" y es "celoso", y con la congregación que en adelante sustituirá los antiguos vínculos. Pero no se trata solamente de una nueva forma de vida, sino de una nueva manera de representar la propia vida en forma narrativa.

Los capítulos quinto y sexto están dedicados al análisis de los discursos o textos y el séptimo recoge los resultados de la yuxtaposición de las dos clases de discursos: el testimonio de conversión y el discurso bíblico-ideológico. El primero de estos tres capítulos se despliega en consideraciones de diverso tipo que giran en torno, complementan y nutren el análisis formal de los discursos. Este es presentado en el capítulo como un momento necesario pero no suficiente en la comprensión del proceso de construcción de la experiencia religiosa del converso. Es ahora cuando regresan, seleccionadas y matizadas, aquellas aportaciones teóricas expuestas en el segundo capítulo y referidas al análisis del lenguaje. A la presentación detallada de los informantes siguen algunas consideraciones acerca de la incidencia de la relación interlocutoria. Las estructuras narrativas se desglosan a su vez en dos: la Estructura Secuencial Nativa (ESN) y la Estructura Secuencial Temática (EST), según se detengan en la organización que el nativo hace de su propio discurso, o en la que elaboro tras tematizar éste último. Los apartados restantes cierran un extenso capítulo en el que, en todo momento, he tratado de equilibrar el protagonismo de mis informantes, de sus relatos y de las "voces" presentes en ellos y el de mi propia voz.

El capítulo sexto es la otra mitad. A lo largo de él se expone el modo mediante el cual se filtra el discurso religioso de transformación personal hasta impregnar ese otro discurso relacionado con la situación socioeconómica y política de Guatemala. Rastreo las pautas que sigue la interpretación elaborada por el converso para explicar fenómenos como el de la pobreza, la corrupción o la violencia política, así como las soluciones destinadas a «regenerar» el país. Asimismo, constato una de las ideas básicas de este trabajo: la aparición de un nuevo lenguaje sobre la autoridad en Guatemala. Y valoro el peso de los factores sociales y económicos en la representación simbólico-religiosa de la realidad que los conversos construyen. Las distintas condiciones de producción de este segundo tipo de discurso, la inversión que se produce en lo que a la incidencia de la relación interlocutoria se refiere, la ausencia de correspondencia formal con el relato de conversión, me han conducido a dar al análisis un enfoque distinto y a organizar el capítulo de manera acorde con estas diferencias.

El último capítulo establece las pautas de articulación de los dos tipos de discursos analizados, formalmente divergentes pero conceptualmente complementarios. Las secuencias a

través de las cuales el converso estructura narrativamente la construcción de su experiencia religiosa son extrapolables, con salvedades muy significativas, al discurso sobre la "nación" guatemalteca. El discurso histórico-social contiene un sub-texto testimonial y el concepto de "salvación" es la bisagra que articula ambas producciones discursivas.

Un apunte final. Este trabajo es el producto de preocupaciones de muy diverso signo. Una de ellas, con rasgos casi de obsesión, es la de los conceptos. Parece claro que detrás de muchos de los conceptos que usamos se mueven infinidad de prejuicios más o menos latentes. La sensibilización frente a esta idea es aún más necesaria en un trabajo de estas características. Por ello he tratado de ser todo lo crítica que he sabido ser con los conceptos que yo misma utilizo. Otra de las preocupaciones encierra, aparentemente, una contradicción: no dejar cabos sueltos, pero apuntar, no obstante, direcciones que puedan ser seguidas en futuros trabajos. Cabos sueltos que puedan ser retomados, que iluminen caminos, que sugieran. Estos otros cabos salpican el trabajo y se apuntan de manera explícita en las conclusiones del mismo. He tratado de satisfacer la primera de las preocupaciones recurriendo a diversas fuentes disciplinarias: primero, porque en su orquestación he creído poder encontrar las claves para comprender y explicar lo sustancial del fenómeno del que me ocupo; segundo, porque siempre he tenido la impresión de que las respuestas aguardan en terreno de nadie.

Una preocupación me acompaña desde el primer día que pisé tierra guatemalteca y no ha hecho sino crecer a medida que han pasado los años. En Guatemala el miedo se puede cortar con el borde afilado de un machete. Hasta los sonidos de la tradicional marimba parecen (me parecen) arrancados al miedo. Son muchos los que entregan su vida para tratar de hacer más soportable la existencia de los que allí parecen condenados, en el mejor de los casos, a sobrevivir en condiciones patéticas. Los medios de comunicación tienden a olvidar este pedazo de Centroamérica y todo el sufrimiento que encierran sus fronteras. Dicen que la investigación es también un arma que ayuda a conocer realidades a veces sangrantes, pero me cuesta encontrar consuelo en esta idea. Tal vez sea una preocupación insoluble, aunque todavía hoy me lastima. Con ella cierro estas páginas primeras.

1

Diseñando una investigación etnográfica entre conversos

La trastienda de las páginas que publicamos como investigadores sociales está habitada por el largo rosario de propósitos y despropósitos que nos llevó "allí" a hacer "aquello". Para los antropólogos, que se enorgullecen de haber estado verdaderamente "allí", la trastienda cobra una dimensión distinta. En este capítulo me ocuparé de definir el trabajo desde una triple vertiente: la generación de los objetivos, la estructuración de los medios para dar cuenta de ellos (el trabajo de campo y sus estrategias) y las condiciones prácticas de la investigación.

LOS OBJETIVOS

> "Uno de los principales problemas metodológicos que se presenta al escribir científicamente sobre religión es el de hacer a un lado tanto el tono de los ateos de aldea como el de los predicadores de aldea, así como sus más refinados equivalentes".[1]

El impulso originario de este trabajo nació de un doble propósito. En primer lugar, deseaba entender las razones que explican la rápida conversión de un número creciente de guatemaltecos al protestantismo. Sabía que dicha mutación religiosa se estaba produciendo. Esta primera preocupación exigía prestar atención a tres dimensiones diferentes y entrelazadas: la primera de carácter histórico, la segunda de carácter socioantropológico y la tercera de tipo sicosociológico. En segundo lugar intentaría examinar el carácter y trascendencia de los cambios que a nivel comunitario se derivan de las conversiones.

Dado que en todo momento me acompañó una preferencia definida en cuanto al método, al camino —es decir, el lenguaje, las representaciones y las construcciones culturales— el planteamiento de trabajo que resultaba de esta combinación de preferencias se me antojó

abstracto en exceso. Y tratándose de un país con una historia sociopolítica tan dramática como la de Guatemala, terminé por encontrar todo esto, si no frívolo, sí injusto. Parece claro que las ejecuciones extrajudiciales como parte cotidiana de la secular violencia institucional que ha marcado la vida de tantos guatemaltecos, la guerra que sólo concluyó después de treinta largos años, o la pobreza extrema, no tienen por qué formar parte obligada de toda investigación social que se desarrolle en Guatemala. Pero se trataba de "mi" investigación, y llegué a considerarlas tragedias demasiado evidentes como para obviarlas o tratarlas someramente. Deseaba incorporarlas de una u otra forma. El lector juzgará si se trata o no de una opción ideológica. Tal vez el distanciamiento que posibilita un trabajo puramente bibliográfico o documental (histórico), modere la sensibilización frente a problemas como los que la investigación de campo enfrenta de una manera rotunda.

Entretanto yo me debatía en estas dudas, muchos guatemaltecos se disponían a votar a un miembro activo de la iglesia neopentecostal Shaddai, un conocido evangélico con el grado de "profeta", para que ocupase la presidencia. Lo que ocurrió entonces pareció deberse al desplazamiento del voto evangélico: Jorge Serrano Elías había venido figurando —en los meses de julio a septiembre de 1990, durante los que se desarrolló la campaña electoral— en los últimos puestos de las encuestas sobre intención de voto de los guatemaltecos. Mientras tanto, la candidatura del general evangélico Efraín Ríos Montt (que diez años atrás había alarmado a la comunidad internacional con sus crímenes) era rechazada por anticonstitucional. Fue así como la dimensión política de las conversiones religiosas se desplazó repentinamente hasta el centro mismo de un trabajo que ya había iniciado.

De este modo perfilé definitivamente el ángulo desde el que iba a abordar el análisis, las interrogantes principales y la cantidad y características de la información que necesitaba obtener para darles respuesta. Por lo tanto, el objetivo central de la investigación se inscribe en la corriente socioantropológica que se ocupa de la dimensión ideológica y la instrumentalización política de las creencias y conductas religiosas. Pero aborda el problema partiendo de una manera antropológica de enfrentarse a los fenómenos socioculturales. He trabajado con los destinatarios últimos del proyecto político protestante (ya que parto de que éste existe en cierta medida) y me he preocupado fundamentalmente de su percepción y de la elaboración discursiva de lo que está ocurriendo en sus vidas, en sus comunidades y en su país, a raíz, tanto de la aceleración de las conversiones al protestantismo en Guatemala como de la elección democrática del segundo presidente evangélico en la historia de la república. Me he preocupado, sobre todo, por atender a las apropiaciones locales de los usos sociales de la conversión religiosa y de hacerlo observando cómo se construyen "mundos" mediante el lenguaje. Mundos y nuevas identidades. En este sentido, apuesto por el trabajo de campo en contextos locales y por la atención a los sistemas de significación, señas de identidad de una antropología entendida como interpretación. Esta preferencia por lo "micro" no me lleva a desestimar, en ningún caso, los procesos globales en los que se inscribe el conjunto de conductas que he seleccionado para mi análisis.

Y como conducta entiendo el discurso.[2] Como conducta que debemos observar. Lo que la gente dice tiene que ver con un esquema cognitivo que reelabora los referentes empíricos, con formas compartidas de representación que frecuentemente se deducen de la distancia que media entre lo que se dice y lo que realmente acontece, en el afortunado supuesto de que

podamos acceder a lo que "realmente" ocurre. En el discurso se reelaboran las identidades y se negocia permanentemente la cultura. Así, he grabado, transcrito y analizado dos tipos de discursos: el testimonio de conversión y el discurso bíblico-ideológico. Como se verá, son producciones discursivas formalmente divergentes, pero conceptualmente complementarias. El interés del análisis comparado de los dos tipos de discursos reside en que es en la articulación de ambos donde se detectan canales a través de los que es proyectado el proceso de transformación individual derivado de la conversión, primero al grupo y después a la "nación". El pecado individual se vuelve el pecado de todo un país y la conversión individual deviene "avivamiento" nacional. Los discursos proporcionan una visión congruente de esta metamorfosis, y otras conductas —no sólo discursivas, aunque apenas imaginables sin el lenguaje— la corroboran: desde el proselitismo individual a las grandes campañas lanzadas por las iglesias neopentecostales de élite. En todo ello cabe también observar cómo el lenguaje sobre la autoridad está sufriendo transformaciones sustanciales a raíz de las conversiones.[3]

Naturalmente, este tema central y este modo de abordarlo engendran, a su vez, un amplio abanico de posibilidades. Apostando por el análisis comparado de los discursos religiosos y políticos, he podido recoger todo un complejo de justificaciones e interpretaciones de las catástrofes, la corrupción, la violencia o la pobreza. Este complejo, cuyo constante referente es la Biblia, cumple una doble función, según se trate de los amplios sectores empobrecidos y marginados (a quienes recompone un paisaje personal y sociocomunitario desestructurado) o de los sectores que detentan o participan del poder político y económico (a quienes exime una vez más de una gestión eficaz en la resolución de los problemas mediante el recurso, desgraciadamente no sólo retórico, de la metáfora bíblica).

Veremos de qué manera, tanto la historia reciente de Guatemala como el proceso político vivido entre los años 1989 y 1993, son representados en los discursos que elaboran los conversos en relación con la propia trayectoria espiritual. El converso proyecta su experiencia personal de arrepentimiento y conversión —construida en el relato, siguiendo un esquema canónico y estandarizado— sobre el presente político, social y económico de la Guatemala de aquellos años, dibujando con ello el destino de la "nación" como algo ligado al destino individual. Para el evangélico, los grandes problemas tienen un fundamento bíblico y una solución igualmente bíblica, lo que resulta del proceso de reelaboración simbólica de "su" realidad, puede rastrearse en el paralelismo de los dos tipos de discursos y deriva en conductas reconocibles y congruentes con esa reelaboración y esos discursos.

No es entonces extraño que en Guatemala comience a generalizarse la "pentecostalización" y "milenarización" de los discursos y conductas relativos a la autoridad en general. Este proceso (sin olvidar que el grado en que esto ocurre depende de variables socioeconómicas) alcanza su expresión más significativa en el contexto del poder político e impregna por completo las expectativas sobre el futuro inmediato del país, así como las actitudes a adoptar y las soluciones que se proponen para hacer frente a la crisis global.

Los discursos a los que me refiero no son los que se generan desde el poder político efectivo (aunque también atendamos a ellos), sino los que construyen hombres y mujeres anónimos que, alejados de las definiciones institucionales, abandonan un sistema de creencias para abrazar otro. Me estoy refiriendo a los protagonistas genuinos del "avivamiento",

los actores sociales de quienes a menudo se olvida el teórico, más atento a la discusión sobre qué teoría explicativa da cuenta con mayor precisión del crecimiento del protestantismo.

Pero dejemos de momento los objetivos para apuntar algo en torno al diseño concreto de la investigación. El estudio se apoya en un trabajo etnográfico desarrollado en tres contextos socio-religiosos distintos: congregaciones evangélicas de membresía indígena, ladina y de elites urbanas. A ello hay que añadir tres juegos de variables en torno a los discursos: la referida a la temática misma de los discursos (religiosos /políticos); la que se refiere al factor étnico-social (discurso indígena/ladino/de élite); y la que atiende al tipo de congregación evangélica (discurso pentecostal/neopentecostal/no pentecostal). Para los objetivos del trabajo, no he considerado relevantes el género y la edad aunque en tanto que datos constarán en la presentación de los informantes. Las razones por las que no me pareció necesario contar con ellos más que a título informativo son dos: primero, porque éste es un estudio que sólo de manera tangencial aborda la perspectiva del género; segundo, porque la edad no es un factor crucial en el proceso de conversión, sino que son otros los factores que concurren, tanto en los casos estudiados por mí como en los que aparecen en la literatura revisada.

Así, me ha interesado recoger el testimonio de conversión de un campesino kaqchikel y su visión del proceso político que vive su país, pero el contrapeso necesario lo constituye lo que al respecto tiene que decir un converso cuyo lujoso automóvil aguarda el final del culto a las puertas de la carpa de Shaddai (iglesia neopentecostal de élite) en la ciudad de Guatemala. Sin este contrapeso me habría apartado de uno de los fenómenos más interesantes que han acompañado al auge de las conversiones en Guatemala: la "pentecostalización" de la cultura política, desde el desesperanzado recurso al apocalipsis bíblico y al justo castigo a las conductas idolátricas —ejes del esquema interpretativo de muchos conversos para explicar los cataclismos sociopolíticos del país, la situación de guerra o la crisis económica— hasta la llamada del ex presidente de la república Serrano Elías (en una de sus numerosas intervenciones en Shaddai) al avivamiento religioso y a la constitución de un "ejército de oradores" que le ayudara a ahuyentar los "demonios" de la corrupción política, el narcotráfico o la subversión guerrillera.

Retomemos ahora los objetivos. La manera específica desde la que he decidido abordar el fenómeno del protestantismo en Guatemala no me aleja en interés, aunque sí en dedicación, de otros temas que en este trabajo pasan a ser colaterales. "Luz intensa, foco difuso", como describiera algún investigador la mirada antropológica. Estos otros temas estarán presentes en diversa medida por tres razones: en primer lugar, porque afloran en el análisis de unos discursos privilegiadamente completos y compactos (por tratarse de autobiografías parciales). En segundo lugar, porque ayudan a dibujar el marco que contextualiza —y por tanto permite entender mejor— los discursos mismos. En tercer y último lugar, porque forman parte explícita del material que simultáneamente fui recogiendo en mis cuadernos de campo, así como del resultado de entrevistas informales y de la información obtenida de muy diversos modos y a partir de fuentes muy distintas.

Por estas razones, en la estructura del presente trabajo, y previamente al análisis de los tres últimos capítulos, he querido presentar un cuadro descriptivo y explicativo que no es más que el resultado de una serie de interrogantes a las que también he considerado necesario tratar de dar respuesta:

1) Sobre el protestantismo y el campo religioso guatemalteco: ¿Qué posición ocupa el protestantismo, y concretamente el protestantismo pentecostal, en el campo religioso guatemalteco, considerado como un mercado de bienes espirituales-simbólicos de salvación?, ¿cuál es su oferta religiosa e ideológica y qué demandas cubre?, ¿qué técnicas de captación y socialización emplean sus agentes?, ¿de dónde procede la financiación en términos humanos y materiales?, ¿cuáles serían, en consecuencia, los factores que explicarían el rápido crecimiento de las conversiones?

2) Sobre las conversiones en relación con los procesos de aculturación, la desestructuración comunitaria y el conflicto: ¿Qué transformaciones se operan en los individuos a raíz de la conversión?, ¿cómo varían, si varían, estas transformaciones dependiendo del sector social al que pertenece el converso?, ¿qué transformaciones se operan en los grupos?, ¿supone el proceso de aculturación (voluntaria en su mayor parte) que se pone en marcha, con la acción de los grupos protestantes, la destrucción de la identidad étnica, su reelaboración en otros términos o su sustitución por otra clase de identidad?, ¿provocan la desestructuración comunitaria o es ésta algo previo que favorece e incluso precipita las conversiones de los descontentos?, ¿qué está realmente en juego en el conflicto comunitario que a menudo desencadenan las conversiones?

3) Sobre la nacionalización de los protestantismos: ese protestantismo extranjero, importado de Estados Unidos, llegado a Guatemala, ¿acaso, no se está nacionalizando merced a su prodigiosa flexibilidad y su capacidad de adaptación?, ¿no será el movimiento pentecostal (el más dinámico, atomizado y exitoso) el que se está "latinoamericanizando" en su esfuerzo por ganar adeptos, incluso entre los sectores indígenas más tradicionalistas y menos ladinizados? Sea o no así, ¿cómo se adapta, cómo se transforma y bajo qué criterios lo hace?

4) Sobre el cambio ideológico y las consecuencias económicas y políticas: ¿Es la oferta ideológica del protestantismo "alienante" y generadora de conformismo social?, ¿constituye el protestantismo, y dentro de él el pentecostalismo, una fuerza favorable al cambio o sustentadora del orden establecido?, ¿qué cambio favorece, qué orden sustenta?, ¿puede el efecto acumulativo de las transformaciones derivadas del cambio en las actitudes ante los roles productivos (uno de los cambios constatados) generar una transformación económica más amplia?, de otro modo, ¿qué alcance tiene el cambio que las conversiones provocan en las conductas económicas?, ¿puede entenderse el beneficio de la conversión en términos weberianos y constituir la "ética protestante" una fuerza motora del "desarrollo capitalista"?, ¿formaría este planteamiento parte del proyecto político protestante en Guatemala, presuntamente apoyado y estimulado por los presupuestos ideológicos de la nueva derecha religiosa norteamericana?

5) Sobre el protestantismo y sus relaciones con el poder político: ¿Qué conexiones ha habido históricamente entre los grupos protestantes y el poder político en Guatemala?, ¿de qué naturaleza ha sido esta relación?, ¿en qué términos se define actualmente?, ¿cómo ha afectado esta conexión histórica a la cultura política guatemalteca y al movimiento protestante mismo?

Se podría objetar que la consideración de estos otros temas amplía ambiciosamente el trabajo en detrimento de la profundidad de su análisis. Conozco el riesgo, aunque he preferido asumirlo en lugar de tolerar demasiadas ausencias. De ahí que haya incorporado al trabajo ese capítulo central que en absoluto agota los temas implicados pero que, al menos, apunta lo esencial en torno a su discusión.

Esta no es una monografía clásica, ni mucho menos una monografía moderna. No he optado por conocer y explicar la dinámica cultural de una comunidad concreta. Tampoco un problema específico y su desarrollo en un contexto determinado, limitado y reconocible (comunidad, pueblo, barrio). Me he ocupado de una problemática amplia de naturaleza religiosa, ideológica y política (con evidentes incursiones en el ámbito de lo social y lo económico) y la he abordado desde el análisis de los discursos religiosos y políticos de los conversos al protestantismo. Para ello he tomado muestras que puedan ilustrar mis presupuestos en tres ámbitos del occidente guatemalteco, ámbitos con estructuras socioeconómicas diferenciadas, representativos de lo rural y lo urbano, lo indígena y lo ladino, así como de la variable socioeconómica. En las páginas que siguen veremos qué ámbitos son éstos.

EL TRABAJO DE CAMPO

Un apunte sobre las campañas

Siempre que nos inclinamos por un método de trabajo, atraídos por las ventajas que reconocemos en él, renunciamos a los beneficios que podrían representar otros caminos posibles. Cuando decidí organizar mi trabajo de campo en cuatro campañas que se realizarían en cuatro años, lo hice convencida, en primer lugar, de que las características de mi estudio no exigían una presencia continuada durante los ocho meses que finalmente he completado. En segundo lugar, sabía que esta distribución del trabajo me permitiría asistir a un proceso más dilatado, un segmento temporal mayor en la dinámica de los acontecimientos.

No imaginaba entonces que presenciaría un capítulo excepcional de la historia política de Guatemala. Me refiero al proceso político (y religioso) que culminó con la elección democrática, en enero de 1991, gracias a la pujanza del voto evangélico, del segundo presidente civil en muchos años. Durante el verano de 1989, fui testigo del profundo desencanto que provocó el gobierno del democratacristiano Vinicio Cerezo, cuya opción progresista había obtenido cuatro años atrás un cheque en blanco por parte del pueblo guatemalteco. También fui testigo de la campaña electoral y la polémica en torno a la candidatura del ex dictador evangélico Efraín Ríos Montt, durante mi estancia en 1990, y de los primeros meses del gobierno del evangélico Jorge Serrano Elías, que llegó a la presidencia en 1991 gracias al voto de los que tuvieron que renunciar a su candidato, el controvertido general. La popularidad de la que éste gozó durante la campaña electoral escandalizó a todos los que desconocían el grado de corrupción que se alcanzó durante el gobierno de Vinicio Cerezo, la última gran esperanza política que había vivido Guatemala. En mi última estancia allá, en los meses de julio y agosto de 1992, pude asistir al derrumbamiento de la confianza en la opción evan-

gélica representada por Serrano Elías. A este derrumbamiento sólo resistían numantinamente algunas de las más radicales reelaboraciones simbólicas de la realidad, construidas por muchos de los conversos que votaron "la visión" con la que Dios obsequió a su presidente.

Dilaté cuanto pude mi período de observación; quise ganarle un pulso al tiempo. A cambio, en el momento de escribir estas líneas, ya sé que el curso de los acontecimientos las está haciendo envejecer prematuramente, porque el proceso continúa y yo ya me he detenido.

Métodos, autopresentación y técnicas.

Por métodos entiendo las estrategias de acercamiento a los distintos ámbitos de la realidad que he estudiado. No me refiero (al menos no necesariamente) a las entidades con límites administrativos establecidos (pueblos, aldeas, capital, barrios) en las que he trabajado, sino a ámbitos de interacción social: familias, miembros de una determinada congregación evangélica, líderes de la misma, iglesias pertenecientes a una misma denominación, organismos, instituciones y centros de carácter religioso, etc.

Estas estrategias responden a los intereses dictados desde los objetivos, son fuertemente dependientes de las características concretas del campo en el que se trabaja y configuran el modo en que se organiza el trabajo de campo mismo; en esta organización resulta pertinente el uso de una u otra técnica. Así, por técnicas entiendo el complejo de instrumentos, de herramientas, utilizados en la consecución del material sobre el que luego se procederá a la explicación y al análisis. Esta acepción de los conceptos no es original ni tiene intención de serlo, se trata tan sólo de aclarar a qué me estoy refiriendo cuando los utilizo.

En el contexto de los métodos, considero que el papel que el investigador adopta ante sus informantes es piedra angular. Acaso se trate de la estrategia de aproximación más importante, porque sus habilidades y torpezas primeras impregnan la interacción y, lo que es esencial en mi caso, condiciona buena parte de la relación interlocutoria en el contexto de las grabaciones. Las consideraciones referentes a la función, la interacción y la ubicación —en sentido amplio— del investigador en su propio trabajo de campo, serán abordadas de nuevo en las páginas finales de este capítulo. Baste aquí una breve reflexión en torno a la autopresentación.

He de confesar, desde ahora, que la mayor parte de los testimonios, opiniones y valoraciones que me han proporcionado mis informantes conversos, han sido la respuesta a una universitaria con problemas de fe, a una interesada en el espectacular crecimiento del evangelismo en Guatemala o a una ex católica que no ha aceptado la fe protestante, pero que mantiene contactos esporádicos con iglesias evangélicas españolas. Dado que sólo he utilizado la grabadora cuando un informante accedía a darme su testimonio (las entrevistas han sido generalmente una prolongación que yo añadía al mismo), su presencia aparecía como algo secundario en nuestra relación e incluso como la mejor manera de que su testimonio viajase hasta lugares a los que ellos no podrían llegar. En ningún caso me fue posible exponer con sinceridad mis objetivos, del mismo modo que nunca me presenté como una mujer evangélica. No he querido mentir, ni he podido decir toda la verdad.

La razón es clara: de haberme presentado como una investigadora, miembro de un equipo de antropólogos desplazados a Guatemala para desarrollar un proyecto sobre la expansión

protestante, su vinculación al proceso político y los cambios socioculturales derivados de la actuación de los grupos evangélicos en Guatemala, se me habrían cerrado todas las puertas que he querido, he podido y precisaba abrir para tratar de entender lo que estaba sucediendo. Huelga decir que el respeto por las personas que me han ayudado, independientemente de que sean creyentes (católicos o evangélicos, poco puede importar a una mujer agnóstica) o de que sus juicios sobre la situación sociopolítica de Guatemala me hayan podido resultar en algún momento espeluznantes, mi respeto hacia ellos, como informantes a los que debo la existencia de este trabajo, es absoluto y el anonimato en el que he decidido mantenerlos, inquebrantable. Y si hablo de juicios espeluznantes es porque, aunque me esfuerce, no encuentro un calificativo más generoso que aplicar a la justificación sin paliativos del asesinato de hombres, mujeres y niños bajo sospecha de colaborar con la guerrilla.

He trabajado con evangélicos de un país sumido en una larga guerra contrainsurgente, y conviene no perder de vista las premisas ideológicas de las que parten muchos de ellos: "Si alguien le habla de 'explotación' o de 'clases sociales', tenga la seguridad de que está adoctrinado, y los que están así adoctrinados no pueden ser sino comunistas". Son palabras de un influyente líder de la Iglesia de Cristo Elim de Guatemala. Es probable que alguien que piensa así (sin duda "adoctrinado") no acepte con regocijo que una extranjera le solicite una "entrevista" utilizando expresiones como "investigación", "antropología", "proceso político" o "cambio sociocultural". Como ya dije en las páginas introductorias, la antropología no puede ser sino una disciplina bajo sospecha frente a quienes mantienen a la mayoría indígena bajo sospecha.

En consecuencia, el papel que me he autoasignado ha sido flexible, adaptado a cada circunstancia concreta, a cada personaje, a cada grupo. Ello ha sido posible porque no he desarrollado un trabajo prolongado y continuo en una única comunidad. De lo contrario, me habría resultado imposible no incurrir en contradicciones y caer con ello en el descrédito.

Las estrategias seguían aproximadamente este orden: asistencia continuada a los cultos de las distintas iglesias; contactos con sus pastores y líderes; localización de informantes entre los miembros de la congregación e inicio de una relación que me permitiera acceder en alguna medida a su vida cotidiana; contactos con personas y grupos no protestantes: católicos (sacerdotes y fieles), funcionarios, maestros, centros de Alcohólicos Anónimos (el alcoholismo está en el origen de muchas conversiones), simpatizantes del movimiento guerrillero o intelectuales (guatemaltecos o extranjeros con larga experiencia en el país).

La asistencia a los numerosos cultos que las iglesias celebran cada semana ha sido, casi invariablemente, la vía lógica para tomar contacto con los informantes. Algunas de las razones que me llevaron a adoptar una u otra actitud en los cultos tienen que ver con la denominación a la que pertenece la congregación (las pentecostales exigen una participación más activa que las no pentecostales) y con el tamaño de la misma (la presencia de alguien ajena, y a todas luces extranjera, es más evidente en un servicio que reúne a quince miembros que en otro que reúne a ocho mil, que los hay). En cualquier caso las congregaciones pentecostales, con las que he trabajado mayoritariamente, logran crear una atmósfera tan exaltada y dramática en sus ceremonias y muestran tanto interés y entusiasmo por integrar rápidamente a los desconocidos que se acercan a la iglesia, que no resulta difícil participar activamente en

los cultos. Sobre todo si lo que se persigue es entablar relación con los asistentes.

Suscribiría, sin dudarlo, las palabras de Lalive D'Epinay cuando se refiere a su propio trabajo de campo en comunidades pentecostales chilenas: "Los especialistas en sectas saben que no puede haber un observador neutro en este tipo de sociedades. El grupo no comprendería que se asista a sus actividades sin estar existencialmente interesado por su mensaje y por su fe. El visitante está constreñido a participar, es decir, a cantar, a orar... de tal manera que el método llamado de observación participante aquí no se elige: se impone".[4]

D'Epinay llama método a lo que acaso no es más que una técnica: la observación participante. En tanto que observación, nos remite a la más primaria (lo que no quiere decir poco compleja) de las técnicas; en tanto que participación, se inserta tan abiertamente en el contexto de la interacción, con todo lo que ello conlleva, que cuesta considerarla como mera técnica. Sin llevar esta reflexión —poco relevante para los propósitos de este trabajo— más allá, convendría añadir que, efectivamente, la presencia del observador/a extranjero constituye siempre una atracción en sí misma. En las iglesias multitudinarias y, sobre todo, en las de membresía capitalina y adinerada, esta presencia puede constituir, además, motivo de sospecha y desconfianza. La desconfianza y la suspicacia superan la mera atracción curiosa a medida que aumenta el número de asistentes y el *status* social de los mismos, lo que suele alcanzar su cenit en las grandes iglesias de la capital. Por otro lado, cuanto más pequeña es la congregación, con mayor probabilidad puede influir la presencia del observador en el desarrollo de la ceremonia, tanto en el sentido de inhibir ciertas manifestaciones extremas como, más frecuentemente, de estimularlas.

Podríamos preguntarnos, en el sentido que lo hace D'Epinay, sobre los límites de la participación del investigador en los cultos. Según este autor, el grado de participación conduce a un problema metodológico y a otro de carácter ético.

Metodológicamente, una integración entusiasta en una congregación puede resultar conflictiva cuando se necesita trabajar en varias. La glosolalia (don de lenguas), por ejemplo, presupone el Bautismo en el Espíritu Santo y, con ello, en primer lugar, la adscripción automática al pentecostalismo y, en segundo lugar, a la congregación donde el individuo exhibe dicho comportamiento. Por otro lado, cuando la participación que llega al extremo de la expresión glosolálica, profética o extática es simulada, podría plantear ciertos problemas de tipo ético, ya que entra en el terreno del engaño abierto con respecto a uno mismo.[5]

A mi juicio, corresponde al investigador dilucidar la necesidad, pertinencia y utilidad del engaño en el trabajo de campo. Entiendo también que, en cualquier caso, esta circunstancia debería quedar explícita en los presupuestos de su trabajo. Por lo que se refiere a mi propia experiencia, he intentado en todo momento agradar a los asistentes al culto, cantando o palmeando, he bajado la mirada en los momentos de oración, me he levantado y me he sentado con ellos y me he abstenido de simular un trance o una posesión públicamente. A pesar de que no resultaría difícil sentirse contagiado entre decenas (y hasta cientos y miles) de personas que gritan, cantan, gimen, lloran, ríen, hablan lenguas, profetizan y giran sobre sí mismas hasta desplomarse sobre el suelo.

Tras asistir por primera vez al servicio de una iglesia, procuraba conseguir una cita con algún líder o con el pastor de la misma. Por lo general, tales personas muestran una extraor-

dinaria disposición para conversar, lo que sólo dará frutos si la impresión tras el primer contacto no contraría sus expectativas. Estas suelen responder básicamente a las de la evangelización y el proselitismo. Se hace necesario suavizar extremadamente este primer encuentro, facilitar la lectura de uno mismo (atuendo, gestos, maneras, expresiones: autopresentación), evitar cualquier actitud capaz de despertar su natural desconfianza (que en absoluto es incompatible con esa buena disposición a la que me he referido) y al mismo tiempo advertir que es un sincero interés lo que lo mueve a uno, y no una hermandad en la fe. Los miembros de las iglesias evangélicas acostumbran dirigirse unos a otros con el término "hermano" y "hermana"; a pesar de su actitud abierta y extremadamente cortés para con los visitantes interesados, no admiten que se utilice tal expresión si uno no es verdaderamente "hermano en la fe". Fue la primera lección que aprendí durante la primera campaña.

Las entrevistas sólo han sido grabadas cuando mi entrevistado, en caso de tratarse de un converso, accedía a darme su testimonio. De lo contrario me habrían tomado por periodista y ahí habría acabado todo. Por lo general, y aunque grabé testimonios pertenecientes a algunos líderes de iglesias, mi interés en conversar con ellos era más bien de otro tipo. Necesitaba conocer (en este sentido ellos son las personas mejor informadas) el funcionamiento general de la iglesia, el reparto del liderazgo, la distribución de las funciones, la jerarquía de cargos, la historia de la iglesia y su adscripción a una denominación específica, las vías de financiación, el número de miembros y la importancia de la iglesia a nivel nacional e internacional (muchas exportan misioneros), la regularidad de los cultos y sus tipos (culto general, de damas, de jóvenes, de parejas, etc.).

En definitiva, aspectos puramente formales, por un lado (históricos, de funcionamiento, reglamento, etc.), aspectos doctrinales por otro y, en tercer lugar, la valoración desde el liderazgo de las relaciones Iglesia-Estado, la interpretación de la evolución política y social de Guatemala, de su historia reciente, atravesada por períodos de cruda represión (entre los que me ha interesado especialmente la caracterización del que protagonizó el general Ríos Montt). En estas conversaciones trataba, asimismo, de indagar en el repertorio y la naturaleza de las soluciones que, desde la militancia en la creencia fundamentalista-pentecostal, se proponen para la mejora del país.

Pero para las grabaciones de testimonios he preferido al miembro raso de la congregación o a los pastores de iglesias pequeñas y rurales. Varios factores han contribuido, en el caso de los miembros, a definir los contornos tanto de la autopresentación como del modo de abordar los temas que me ha interesado tratar: el nivel educativo, las características de su vivencia personal de la fe, el género y la filiación étnica y social.

Como era de esperar, el nivel educativo me ha conducido a simplificar en extremo mi discurso o a elaborarlo cuidadosa y coherentemente. No hay que olvidar que Guatemala cuenta con un porcentaje de analfabetos superior al 60%. Las características de la vivencia que el informante muestra de su fe condicionan mi mensaje, tanto en su forma como en su contenido: la extrema emotividad no admite preguntas u observaciones demasiado racionalizadas, por lo que es preciso ingeniar rodeos que permitan llegar al mismo punto por distinto camino. El género (masculino o femenino), en cambio, no es tan determinante como cabría suponer, por lo que se refiere a la relación personal que se establece y a la

relación interlocutoria creada durante las conversaciones y grabaciones. El afán evangelizador de unos creyentes para los que la fe impregna por completo sus vidas y mi inevitable condición de extranjera (que se superpone a mi condición de mujer) definen de antemano parte de la relación. La filiación étnico-social, y principalmente la étnica, crea otro tipo de problemas añadidos que se derivan de un bilingüismo deficiente (inexistente por mi parte) y, sobre todo, de escalas de valores encontradas. Con esto último no me refiero tanto a la importancia de la valoración, diferente, que ellos y yo podemos hacer de las mismas cosas por razones puramente socioculturales, como a la dificultad de encontrar el modo correcto de formular las preguntas y las claves adecuadas para interpretar las respuestas.

Me referiré brevemente a la prolongación de los contactos más allá de la grabación de testimonios y entrevistas. Las incursiones en la vida cotidiana no han constituido el eje de la relación con mis informantes, aunque las he considerado necesarias para completar la información sobre la transformación personal inherente a la conversión. Mis encuentros con ellos han tenido lugar muchas veces en las mismas iglesias, pero he procurado que en lo posible ocurriera en sus casas. Los escasos recursos económicos de muchos de ellos y, sobre todo, el amplio repertorio de prohibiciones que previenen sobre los espacios "mundanos" (cafeterías, restaurantes, bares...) han favorecido este binomio: la iglesia o la propia casa. Acudir al lugar donde viven junto con sus familias, me permitía observar las condiciones de pobreza en las que a menudo se desenvuelven sus vidas, conocer a sus familiares y conversar con ellos, observar su relación con los vecinos, la organización del espacio dentro de la casa, etc.

El contacto con personas y grupos no protestantes ha tenido un carácter puramente complementario. Me ha interesado recoger la visión católica de la actividad evangélica, ya que la rivalidad, latente o explícita, siempre existe en alguna medida. Los sacerdotes me han aportado su punto de vista acerca de las "sectas protestantes" y el modo en que intentan infructuosamente combatir su éxito. Algunos funcionarios, maestros, simpatizantes del movimiento guerrillero (no militantes) o intelectuales tanto guatemaltecos como extranjeros que trabajan en el país, me brindaron sus opiniones y juicios sobre los diversos puntos que constituyen el eje temático de esta investigación.

Por último apuntaré algo sobre el tratamiento de las grabaciones. La transcripción plantea problemas que se derivan de las diferencias entre el lenguaje hablado y el escrito y que entran de lleno en el vasto campo de los fenómenos paralingüísticos: las formas coloquiales, las muletillas, los silencios, los gestos, el lenguaje proxémico (la organización del espacio físico en la interacción humana), el cinésico (la comunicación no verbal en el uso y movimiento del cuerpo). Es claro que la narración "parece extraña, incoherente y fragmentaria cuando se ve en el medio escrito... la complejidad no es que aumente según el medio de transmisión, sino que los hablantes escuchan de modo selectivo".[6]

En mi caso he procurado que las transcripciones recojan todas las palabras pronunciadas por el informante durante la grabación, utilizando los signos de puntuación sólo cuando son capaces de decir algo sobre las pausas, las dudas, los silencios, y anotando los sonidos significativos como la exclamación o el sollozo. Rasgos como la entonación, los límites del grupo tonal o el ritmo de las interrupciones sólo se han recogido cuando resultaban signifi-

cativos para la comprensión de los mensajes. No existen reglas fijas para la transcripción: transcripciones excesivamente atentas a problemas formales corren el riesgo de registrar detalles tan sutiles que no resulten reales desde el punto de vista perceptivo.

EL ÁREA Y LAS IGLESIAS

En este punto trataré de describir someramente los rasgos principales de las poblaciones que componen el área. La elección viene representada por las siguientes poblaciones:

CUADRO I

POBLACIONES DEL ÁREA ESTUDIADA

NOMBRE	RANGO ADMINISTRATIVO Y DEPARTAMENTO	NºHAB.[7]
San Antonio Aguascalientes	CABECERA MUNICIPAL (Dpto. Sacatepéquez)	6,373
Santa Catarina Barahona	CABECERA MUNICIPAL (Dpto. Sacatepéquez)	2,187
San Pedro Las Huertas	ALDEA DEL MUNICIPIO DE ANTIGUA (Dpto. Sacatepéquez)	800[8]
Antigua Guatemala	CABECERA DEPARTAMENTAL (Dpto. Sacatepéquez)	31,333
Jocotenango	CABECERA MUNICIPAL (Dpto. Sacatepéquez)	22,624
Ciudad de Guatemala	CAPITAL DE LA REPÚBLICA Y CABECERA DEPARTAMENTAL (Dpto. Guatemala)	1,114,432

En vista de que no se trata de una monografía sobre una comunidad concreta, las unidades de observación han pasado a ser las congregaciones evangélicas. Al interesarme por el estudio comparado de los discursos construidos por conversos pertenecientes a contextos sociorreligiosos distintos, planifiqué obtener la información en iglesias ubicadas en localidades también distintas. Dado que consideraba esencial para los objetivos de la investigación contar con información general y grabaciones procedentes de las grandes iglesias capitalinas, parecía lógico intentar trabajar en una zona próxima a Ciudad de Guatemala. Fue así como concebí una combinación de tres pueblos, una aldea, una pequeña ciudad y la gran capital, pertenecientes todos (salvo la capital) a un mismo departamento e insertos en un área en la que los desplazamientos no son excesivamente costosos. De hecho, 45 minutos separan Antigua de Guatemala y otros 45 de Santa Catarina Barahona, los dos puntos extremos del área elegida.


GUATEMALA
SACATEPEQUEZ
Santa Catarina Barahona
Jocotenango
Antigua Guatemala
San Antonio Aguas Calientes
San Pedro Las Huertas
Ciudad de Guatemala
N
GUATEMALA
Area de trabajo
0
25
kilómetros

El departamento de Sacatepéquez es el más pequeño de la república (465 km2), y en él se localizan Antigua Guatemala, Jocotenango, San Pedro Las Huertas, San Antonio Aguascalientes y Santa Catarina Barahona. El departamento de Guatemala es mayor (2,126 km2), pero tan sólo he trabajado en la capital. Ambos departamentos están situados sobre la Sierra Madre en cuya parte central, el altiplano, se localizan las poblaciones seleccionadas.

Antigua Guatemala se encuentra situada casi en el centro del valle de Guatemala. En torno a ella se esparcían en la época colonial los pueblos de indios, fundados en las tierras que se repartieron a los conquistadores: "estas tierras se poblaron con indios no reducidos que vivían dispersos en rancherías y a los que los conquistadores apresaban y asentaban en sus 'milpas, labranzas y sementeras' a fin de que trabajasen en ellas. Así se fueron formando pueblos de hasta 300 indios. Cada una de estas fundaciones se bautizaba con el nombre de un santo". A ese nombre se añadía bien el sobrenombre de la familia dueña de la tierra (es el caso de Santa Catarina Barahona, fundada por Sancho de Barahona, uno de los capitanes de Pedro de Alvarado), el de la actividad de la que se beneficiaba la ciudad de Santiago, hoy Antigua Guatemala (es el caso de San Pedro Las Huertas, por sus hortelanos), o el de alguna característica geográfica distintiva (el caso de San Antonio —de Padua— Aguascalientes, nombre debido a unos manantiales cuya laguna fue desecada en 1928 porque era foco de paludismo). Jocotenango —fundado por Alvarado en 1542— tuvo un origen distinto, ya que fue poblado por indios kaqchikeles que vinieron detrás de los españoles al valle de Panchoy, y constituyó uno de los barrios más importantes de la ciudad de Santiago de los Caballeros, hoy Antigua Guatemala.

La antigua Santiago de los Caballeros fue establecida por Pedro de Alvarado en 1523 en el altiplano central, aunque sufrió traslados, por diversas razones, en 1527 y en 1573. Desde 1549 a 1573 fue sede de la Audiencia que gobernaba todo el territorio conocido como "Reino de Guatemala" (toda América Central y Chiapas), y la ciudad más poblada de dicho Reino: "La ciudad se pobló de casas solariegas al estilo español de Santander o Andalucía, con gran boato de mobiliario, jardines, caballerizas y coches". La población indígena de los alrededores mantuvo un mayor contacto con los españoles dada la cercanía de la capital; se establecieron nuevas poblaciones de indios sacados de diversos pueblos en las tierras y milpas de los primeros vecinos de Santiago, por lo que (contrariamente a otros lugares) no estuvieron bajo la dirección de sus caciques, sino de mestizos o indios ladinizados. Algunos de estos pueblos desaparecieron, otros formaron municipios diferentes y otros más han quedado finalmente como aldeas dependientes de la Antigua Guatemala (es el caso de San Pedro Las Huertas).[9]

San Antonio Aguascalientes

Esta comunidad kaqchikel tiene como principal fuente de ingresos la explotación agrícola, aunque muchos de sus habitantes están dedicados también a la artesanía textil (actividad mayoritariamente femenina y motivo de fuerte atracción turística) y a otras actividades (carpinterías, sastrerías, pequeños comercios, transportes y algunas profesiones liberales). Por lo que a la actividad agrícola se refiere, los cultivos principales son el maíz, el frijol y otros productos hortícolas, tanto para consumo interno como para su venta diaria en los mercados de Antigua y de Guatemala.

La comunidad se beneficia de algunos servicios de carácter oficial (un puesto de salud dependiente del Instituto Guatemalteco de Seguridad Social, una subestación de bomberos, oficina de correos, dos escuelas oficiales, etc.), además de los ofrecidos por la Iglesia católica (un colegio parroquial donde se imparte enseñanza básica y primaria), por las congregaciones evangélicas (dos escuelas similares) y por algunas instituciones privadas que están llevando a cabo varios proyectos de desarrollo centrados en educación, nutrición y sanidad. Entre ellos destacamos el "Proyecto Noemí" de Visión Mundial (organización evangélica).

Los grupos católicos (catequistas, coro parroquial, la Juventud Franciscana, JUFRA, los acólitos) están coordinados por el párroco, salvo el grupo de Renovación Carismática, relativamente autónomo y con prácticas similares a las de los grupos pentecostales. Interesa apuntar que el párroco de San Antonio (un sacerdote indígena) defiende los postulados de la Teología de la Liberación y de la Opción Preferencial por los Pobres, lo que lo sitúa no sólo frente al catolicismo tradicional, sino también frente a los movimientos evangélicos.[10] Este dato es importante porque se trata de un personaje influyente y respetado, lo que frena en gran medida las conversiones al protestantismo en un pueblo, por lo demás, comparativamente rico. Esto es algo que me han comentado algunos vecinos de San Antonio, que ven en ello la razón de la escasa prosperidad de los evangélicos: "Aquí no hay mercado, sólo el de la Antigua. Por eso y por nuestras calles de tierra nos miran como un pueblo pobre pero, aunque no somos ricos, aquí se trabaja, no hay bolos, no hay bares, es un pueblo sano" (informante católico dueño de una pequeña tienda de típicos).

San Antonio cuenta con representación de cinco denominaciones evangélicas: Iglesia Cuadrangular —que no es iglesia, sino "campo"—,[11] Misión Cristiana Elim (también campo), Iglesia del Nazareno, Iglesia Evangélica Pentecostés e Iglesia Esmirna Centroamericana. Esta última no es sólo la más antigua de San Antonio (fundada en 1936), sino la única de filiación no pentecostal.[12] Las dos congregaciones en las que he centrado el trabajo han sido Misión Elim e Iglesia del Nazareno, ambas pentecostales.

La Iglesia del Nazareno de San Antonio fue fundada en 1985 como resultado de una disidencia en el seno de la Iglesia Centroamericana. Cuenta con unos 50 miembros mayoritariamente ocupados en tareas agrícolas.[13] Su pastor es un indígena q'eqchi', ladinizado, que, además de su labor de pastor, ejerce el papel de alfabetizador de adultos en el proyecto de Visión Mundial. La iglesia Elim (campo) sólo cuenta con una veintena de miembros, y el crecimiento que registra es mínimo.

Santa Catarina Barahona

Sólo una calle separa San Antonio Aguascalientes del pueblo contiguo: Santa Catarina Barahona, también de población kaqchikel. La situación de ambas poblaciones con respecto a la actividad agrícola es similar. Pero Santa Catarina Barahona, en cambio, es mayoritariamente evangélica. Se trata de una percepción repetidamente expresada por vecinos de ambas poblaciones, aunque también algo que he podido comprobar por el número de asistentes a los servicios que ofrecen las distintas iglesias evangélicas: los cultos celebrados en la Iglesia Cuandrangular (*Foursquare*) (pentecostal, o "Legítimo Pentecostés", como prefieren ellos), donde hombres y mujeres indígenas respetan escrupulosamente la división según

géneros del espacio del templo (hombres a la derecha y mujeres a la izquierda del orador), son habitualmente muy concurridos.

Por las conversaciones mantenidas con muchos de los que asisten regularmente a estos cultos y con el pastor de la congregación, he sabido que buena parte de ellos proceden de la Renovación Carismática. La Iglesia Cuadrangular de Santa Catarina y Esmirna Centroamericana de San Antonio son probablemente las iglesias evangélicas más grandes y respetadas de todas las existentes en ambas poblaciones. La primera de ellas se fundó en 1963 y su pastor, un hombre muy humilde que ha logrado reunir a más de 400 miembros en su congregación, es una figura de gran prestigio en la comunidad. Una de las razones por las que es tan respetado es el origen de su conversión y, sobre todo, su historia de lucha por un pastorado de corte pentecostal que le llevó a ser expulsado de la Iglesia Bautista en la que inicialmente se congregaba. Me refiero a la Iglesia Bautista de Santa Catarina, con la que también he trabajado.

San Pedro Las Huertas

Esta pequeña aldea, extremadamente pobre y de mayoría ladina (el kaqchikel sólo lo hablan ya los ancianos), cuenta con tres iglesias evangélicas: Iglesia Evangélica Luz del Mundo Centroamericana, Iglesia del Nazareno e Iglesia Asamblea de Dios. He trabajado con miembros de las dos primeras. Ambas iglesias son de construcción muy precaria, de madera, muy pequeñas, sin infraestructura alguna. Durante 1990 y 1991, la segunda de ellas estaba compuesta por sólo cinco miembros, lo que no parecía importar a su joven pastor, inteligente e impecablemente vestido, estudiante del Instituto Teológico Nazareno de Ciudad de Guatemala.

La Iglesia Centroamericana fue fundada por el que hoy es su pastor a raíz de su conversión y empleó para ello un terrenito adyacente a su casa. La conversión de ambos pastores forma parte del material que se analiza en el capítulo 5.

Antigua Guatemala

La antigua Santiago de los Caballeros continúa siendo una bella ciudad de sugerente atmósfera colonial. Es, de hecho, uno de los tres o cuatro destinos obligados en todas las guías turísticas del país. Esto ha dado lugar al encarecimiento del terreno y la subida paulatina y generalizada de los precios, por lo que muchos antiguos vecinos han tenido que abandonar la ciudad para vivir en los pueblos y aldeas cercanas. Antigua es una ciudad de ladinos y extranjeros. Muchos de los primeros tienen como medio de vida algunos de los trabajos que genera el turismo (pensiones, hoteles, restaurantes, innumerables tiendas donde se venden a un precio, a veces elevadísimo, los productos artesanales indígenas, etc.). Los segundos acuden cíclicamente por oleadas a la ciudad, donde, además, funcionan varias escuelas de aprendizaje del "español" para norteamericanos.

En Antigua existen numerosas iglesias evangélicas (Luterana, Asamblea de Dios, Centroamericana, etc.), muy frecuentadas por la población ladina y, en menor medida, por la indígena. Se nutren, en buena parte, de gentes que acuden desde aldeas y pueblos cercanos donde las iglesias son pocas, muy precarias, o no existen. En algunos casos, como el de la Iglesia Elim, los vecinos de otros pueblos acuden durante la semana a los servicios que dirige

el copastor en su propia comunidad, para desplazarse el domingo en la mañana al culto general que se celebra en Antigua.

La Iglesia Elim presenta un aspecto modesto pero cuidado, y en ella pueden congregarse, durante el servicio del domingo, más de quinientas personas. En cambio, la Iglesia del Verbo (la segunda en la que he trabajado) presenta todas las características de una congregación de miembros con recursos (limpia y lujosamente equipada), además posee una escuela.

Jocotenango

Los habitantes ladinos de la ciudad de Jocotenango se dedican a la producción artesanal y agrícola. Fue, y de no ser por su tamaño continuaría siendo, un barrio de Antigua Guatemala.

En Jocotenango he trabajado con la Iglesia Adventista del Séptimo Día y con la Iglesia Bautista, aunque existen algunas otras. La primera de ellas tiene la particularidad de poseer una escuela a la que muchas familias no evangélicas envían a sus hijos, atraídas por una calidad de enseñanza que no encuentran en las escuelas públicas. La segunda es una iglesia también precaria, su pastor apenas recauda dinero suficiente para sostenerla y él mismo tiene problemas para atenderla porque ha de costear su manutención mediante otras actividades. En Jocotenango existen más iglesias evangélicas (aunque los adventistas no son exactamente evangélicos, ellos prefieren llamarse "sabáticos"), entre las que destaca la Misión Evangélica El Calvario, pentecostal y una de las más concurridas.

Ciudad de Guatemala

El movimiento migratorio interno ha tenido el departamento de Guatemala como principal destino en el país. Si Escuintla e Izabal ocupan un lugar semejante debido a que allí se localiza una actividad agrícola más dinámica, el caso de Guatemala se explica porque concentra la actividad industrial del país. Muchos de los indígenas que viven en Ciudad de Guatemala llegaron tras el terremoto de 1976, cuando muchos de sus pueblos quedaron destruidos.

Numerosos guatemaltecos, principalmente campesinos pobres (aunque la población indígena abandona en menor medida que la no indígena sus departamentos de origen), han emigrado a la capital atraídos por las oportunidades (reales o ficticias) de empleo y presionados por la penuria que se padece en el campo guatemalteco. Las condiciones de desarraigo y miseria en las que viven muchos de estos inmigrantes les ha llevado a encontrar, es un fenómeno conocido, un espacio insustituible en las iglesias evangélicas que proliferan por centenares en la capital del país. No es este tipo de iglesias, en cambio, el que me atrajo hasta la capital, sino justamente el contrario.

Una gran bandera guatemalteca preside la enorme carpa de la iglesia El Shaddai, donde se congregaba el que fuera presidente de la república: Jorge Serrano Elías. La esposa de Harold Caballeros, pastor de esta iglesia, es una mujer alta, impecablemente vestida, de largo pelo rubio y a todas luces extranjera, que comparte los servicios con su marido. Es fácil imaginar la admiración que despierta entre los asistentes y el triste recordatorio del racismo secular tan vigente en este país. Lo que cuesta más trabajo imaginarse es la pobreza que rodea la

carpa, situada en un barrio más que humilde de la ciudad de Guatemala. Los grupos evangélicos con los que buscaba contactar han sido aquéllos que aglutinan a sectores sociales con recursos. El caso de Shaddai es paradigmático: la máxima expresión del neopentecostalismo rico y conservador en Guatemala.

Las iglesias evangélicas se diferencian por la denominación a la que pertenecen y por los puntos doctrinales a los que se adhieren, pero no sólo por eso. En la capital puede comprobarse que, si la Iglesia del Verbo se acabó convirtiendo en el Elim de los ricos, Shaddai se ha acabado convirtiendo en el Verbo de los poderosos. Asimismo, en un lujoso hotel y con asistentes "de lujo", se organizan periódicamente reuniones de la Renovación Carismática a las que he asistido en varias ocasiones. Allí he podido comprobar cómo esta clase especial de católicos pueden no diferenciarse de cierta clase de evangélicos más que en el nombre, evangélicos que no casualmente se empiezan a llamar "cristianos", y católicos (carismáticos) que no por casualidad hablan lenguas y practican la sanidad divina.

Otras iglesias con las que he trabajado son La Iglesia de Dios Evangelio Completo y la Iglesia Príncipe de Paz Central, ambas muy numerosas y frecuentadas por gente de extracción social media y media alta. También he acudido con regularidad a las reuniones organizadas por dos influyentes organizaciones laicas, una interdenominacional y femenina y la otra no denominacional y masculina: Women Aglow y la Fraternidad Internacional de Hombres de Negocio del Evangelio Completo (FIHNEC).

LAS CONDICIONES PRÁCTICAS DE LA ETNOGRAFÍA

Las ideas a las que trataré de dar forma en este último apartado formaban parte en su origen de un capítulo-apéndice que pensé añadir a las conclusiones de este libro. Esta concepción inicial me llevó a titularlo "Deshaciendo el camino: una reflexión sobre la propia experiencia antropológica". Alguien me sugirió invertir los términos y las consecuencias epistemológicas derivadas de este cambio —el camino que yo me disponía a deshacer era el camino a seguir— me condujeron a situar (a situarme) esta reflexión en las primeras páginas del trabajo.

Ello habla de la importancia que concedo a la dimensión idiosincrásica en el contexto de la interacción con los individuos y los grupos que convertimos en objeto de nuestros análisis e interpretaciones. No es este un estudio introspectivo, ni centrado en torno a la naturaleza reflexiva de la investigación social: sencillamente, creo que debo incluirme. La polémica suscitada a raíz del "desnudo" póstumo de Malinowski y toda la producción antropológica reciente, que dibuja alegorías y metáforas sobre un problema tan antiguo, acaso avalan mi elección.[14]

ALEGORÍA Y POSTMODERNIDAD

Nadie niega hoy el papel de la subjetividad en el trabajo antropológico ni la implicación del antropólogo en aquello que estudia. La herramienta emblemática de la disciplina, la observación participante en el trabajo de campo, lo corrobora: el investigador participa en

un proceso de interacción entre personas, lo que inevitablemente lo involucra hasta convertirlo en parte intrínseca de dicho proceso.

Es la conocida paradoja de una disciplina que trata de producir ciencia a partir de experiencias en esencia personales, "de construir textos ostensiblemente científicos a partir de experiencias claramente biográficas".[15] Es esta paradoja la que convierte a la antropología en blanco de críticas no del todo desatinadas: "Su investigación está basada en variables no controladas y, consecuentemente, la posibilidad de replicabilidad es casi inexistente". El problema del conocimiento antropológico es así empujado desde "el otro" hacia el propio investigador.[16] James Clifford lo expresa del siguiente modo: "Si la etnografía produce interpretaciones culturales a partir de intensas experiencias de investigación, ¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado?, ¿cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural, locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales, puede ser circunscrito como una versión adecuada de 'otro mundo?"[17]

Si motivaciones, fines y valores son apenas susceptibles de una inspección sensorial, si su conocimiento depende de una experiencia subjetiva que pasa por un proceso de comprensión individual, empatía o la tan weberiana "*verstehen*", la proyección, parece que inevitable, del investigador social sobre los comportamientos que estudia, merecería una particular atención. El grado en que los conocimientos que el investigador posee sobre sí mismo intervienen en la elaboración de las hipótesis, por ejemplo, es algo que merece ser objeto de observación y reflexión. El fin no sería tanto cuestionar la validez de las hipótesis, como ayudar a entender su génesis.[18]

Parece razonable aceptar que "la ciencia es sólo uno de los modos posibles de hablar de las cosas. Si optamos por ella, se reduce el ámbito de lo que podemos decir, pero se reducen, al mismo tiempo, las posibilidades de error".[19] Tan razonable como renunciar a una herramienta limitadora en extremo, adoptar una actitud iconoclasta frente a la presunta infalibilidad de la ciencia, o ampliar sencillamente (y razonadamente) el repertorio de lo que podemos decir. El riesgo es una opción, lo que no sé es si nos alejamos de la ciencia en la medida en que incrementamos la temeridad. Como tampoco sé si este alejamiento debería preocupar tanto a los antropólogos.

González Echevarría expone las premisas de la polémica acerca del tratamiento que deben recibir los juicios de valor en el trabajo del científico social, sobre todo cuando afectan al contenido, no ya de las hipótesis, sino de las conclusiones. El tema ya ocupó a S. F. Nadel y a E. Nagel.[20] El primero sostuvo que si la subjetividad es inevitable, el error no viene de su presencia, sino de la ausencia de una explicitación abierta de los conceptos y supuestos con los que se trabaja, por lo que habría que arbitrar modos de control de los efectos que sobre el trabajo tiene la "ecuación personal". El segundo apostó por la superación de las preferencias y los valores a través de mecanismos autocorrectivos, y no confiando ingenuamente en la admisión y reconocimiento de supuestos muchas veces inconscientes.

Suscribo en este punto las palabras con las que Díaz Viana introduce la obra de J. Clifford y G.E. Marcus: "La contradicción entre la experiencia particular y la evaluación fría u objetiva, entre lo biográfico y lo científico, sólo puede superarse satisfactoriamente si el etnógrafo asume su calidad de autor. No es testigo neutro que narra la realidad de las cosas sino al-

guien que construye, desde su experiencia, una interpretación de esas realidades... Por mucho que sea su recelo, el etnógrafo termina incorporándose al texto y esa ubicación del mismo ante su obra determina en gran medida el resultado de su trabajo".[21] Díaz Viana no hace sino insistir en las propuestas de Clifford Geertz acerca del antropólogo como autor.[22] La incorporación del antropólogo a su objeto de estudio se inicia en el campo de trabajo y aún antes —como hemos señalado— , en la misma elaboración de las hipótesis y acaba en el texto etnográfico, impregnando, sin lugar a dudas, las mismas conclusiones de su trabajo. Más allá: ¿qué es el objeto de estudio sino el producto de la labor objetivadora del sujeto de estudio?[23]

El problema radica en que tendemos a concentrarnos en el producto mientras nos olvidamos del proceso. El número de investigadores que han advertido esto es ya nutrido. Recordemos a Rabinow: "He intentado romper con el 'doble vínculo' que en el pasado ha definido a la antropología. En los cursos postgrado suele decirse que 'antropología es igual a experiencia'; no se es antropólogo hasta que no se tiene la experiencia suficiente como para poder serlo. Pero cuando se vuelve del trabajo de campo, lo cierto es justamente lo opuesto: la antropología no son las experiencias que hacen de uno un iniciado, sino sólo los datos objetivos que se han obtenido... A riesgo de quebrar los tabúes del clan, yo sostengo que toda actividad cultural es experimental, que el trabajo de campo es un tipo específico de actividad cultural y que es precisamente esta actividad la que define la disciplina".[24]

Cuando abordé los métodos y las técnicas ya hice referencia a este momento que he querido situar al final del capítulo primero. En él quiero completar algunas de las ideas ya apuntadas referentes al papel, la interacción y la ubicación del investigador en su propio trabajo. De este modo pretendo combinar tanto el problema de la práctica etnográfica en el terreno, el proceso de trabajo de campo y el papel del antropólogo en tanto que agente social en este trabajo de campo, como la cuestión de la autoría en el proceso de escritura del texto etnográfico.[25]

Naturalmente no voy a entrar en un metadiscurso (de tensión insoportable) sobre mis propias estrategias narrativas, pero sí creo interesante sugerir claves que están indudablemente en la línea de una orientación textual que aprueba y reivindica el carácter literario de las etnografías. Orientación cuya máxima belleza radica, estimo, en el vértigo de aceptar la acientificidad de la persuasión como estrategia que arranca de la misma interacción en el campo (en el que uno persuade y es persuadido), llegando hasta la misma elaboración del texto etnográfico. Geertz nos explica: "El problema de la firma, tal como el etnógrafo tiene que afrontarlo, o tal como se enfrenta con el etnógrafo, exige a la vez la actitud olímpica del físico no autorial y la soberana autoconciencia del novelista hiperautorial, sin permitir caer en ninguno de los dos extremos... Encontrar a quien pueda sustentar un texto que se supone debe ser al mismo tiempo una visión íntima y una fría evaluación es un reto tan grande como adquirir la perspectiva adecuada y hacer la evaluación desde el primer momento".[26]

A esta reflexión podríamos añadir muchas cosas, entre las cuales figura el hecho de que, exista o no esa tensión que Geertz advierte, se enfatice un extremo o el otro, nuestros trabajos están mayoritariamente destinados a lectores de nuestra propia cultura. El problema de los destinatarios sugiere cuestiones no menos interesantes que las de la ecuación personal. Esto "implica", probablemente, "un modo de comprensión",[27] un modo de comprensión no sólo

para el lector destinatario, sino también para el mismo autor del texto etnográfico. Como un animal de siete cabezas que muerde (o simula que lo hace) sus siete colas (o sólo algunas), así se nos aparece el fascinante crisol que forman, al relacionarse, el autor y su texto.

"Los textos etnográficos", escribe J. Clifford, "son inevitablemente alegóricos, y una aceptación consciente de este hecho cambiará las formas en que hasta el presente han sido leídos y escritos".[28] La cita contiene una propuesta deconstructivista[29] que late en el corazón mismo de la llamada antropología postmoderna.[30] Esta actitud de militancia iconoclasta, pertrechada con metáforas, retóricas, polifonías e intertextualidades, es fundamentalmente desmitificadora (los samoanos de Mead no son otra cosa que "habitantes de una América posible", dice Clifford) e inevitablemente parasitaria, ya que difícilmente se sostendría sin los "errores" ajenos. Yo destacaría la vocación especular de este grupo de francotiradores y contorsionistas, que han preguntado mas de lo que han sabido responder.

La crítica postmoderna ha tendido una sugerente trampa a la disciplina, pero aún falta que se descubra a sí misma atrapada en el fondo de la misma red que ha tejido. Las representaciones etnográficas son siempre inexactas, denuncia. Clifford cita a Bajtín:[31] el lenguaje "yace en el límite entre uno mismo y el otro. En el lenguaje, la mitad de la palabra es de algún otro". La inexactitud contra la que claman podría contener la creencia de que la exactitud es posible. Desde este punto de vista no existiría vocación suicida alguna, porque estaríamos ante un combate que, vestido de desesperanza, reivindica en silencio la posibilidad de atrapar la verdad, cree sin saberlo en la representación objetiva de la realidad. Pero descifrar esto, deconstruir la postmodernidad misma, será tarea de una nueva generación de antropólogos "purificados", de una legión de iniciados que recoja el legado de esta postmodernidad atractiva y milenarista que sigue dando que hablar.

ALGO MÁS QUE ANECDOTARIO: "SÓLO TIENES QUE ARRODILLARTE"

> "De algún modo en antropología siempre hay que provenir de fuera. La condición de 'nativo marginal' es otra forma de expresarlo, pues la condición marginal es una forma de foraneidad interior".[32]

Si, como explica H. Velasco, el antropólogo se convierte entre sus informantes en "nativo marginal", semejante metamorfosis sólo es atribuible a la observación participante. La ambigüedad de la técnica antropológica por antonomasia no se nos escapa: observar y participar, mantenerse al margen e integrarse, separarse y fundirse, romperse un poco. Esta tensión es inherente al trabajo de campo, ya sea que éste se desarrolle en el propio barrio o a miles de kilómetros de él. La foraneidad hermana ambas situaciones en un punto, o al menos debería hermanarlas.

Al abordar los métodos y las técnicas, he referido algunas de las dificultades consustanciales a un trabajo de estas características: la disyuntiva de la autopresentación, los límites (éticos y metodológicos) de la participación y los riesgos que todo ello conlleva. Ha habido tres momentos en mi trabajo de campo en los que he palidecido ante esos riesgos, momentos que han tenido lugar durante las dos campañas centrales. Durante la segunda de ellas, los escenarios fueron una modesta iglesia Centroamericana y poco después una

congregación bautista. En la tercera campaña todo ocurrió en el salón de una conversa pentecostal acomodada, visiblemente obsesionada con hacerme sentir el poder de Jesucristo y de hacerlo allí mismo, sobre la alfombra.

Resulta complicado mantener un grado de control invariable sobre situaciones que se desarrollan, al cabo, entre seres humanos. Las condiciones del trabajo de campo (se ha repetido hasta el cansancio) no son de laboratorio y las reacciones de algunos informantes pueden ser, en ocasiones, difícilmente previsibles.

Puede ocurrir que el investigador, que pasa por ser un individuo existencialmente interesado en las experiencias de conversión, se vea envuelto en una espiral de exigencias por parte de algunos conversos de severa militancia. Si en el juego de la relación el informante entiende que ha dado bastante de sí mismo, puede acabar por exigir a su inquisitivo visitante que ponga algo de su parte para alcanzar ese estado de gracia que tanto parece preocuparle. Naturalmente que una puede negarse cortésmente, pero sólo dos o tres veces. Después, su negativa cortés deja de serlo y pasa a convertirse en sospechoso empecinamiento, en hostilidad ingrata o, en el peor de los casos, en una inequívoca expresión de posesión demoníaca: Satanás actúa bloqueando los caminos que podrían conducirme a Dios, el Maligno habla por mí y me inocula la duda, el Enemigo me tiene tomada porque no quiere que abandone sus nutridas filas. En este extremo —por fortuna no frecuente— todo puede complicarse hasta alcanzar tintes dramáticos.

Y no hablo de drama en sentido figurado. O al menos no sólo en ese sentido: "En cualquier momento le desaparecen a uno en el camino, nadie le asegura a usted que eso no le ocurra mañana. Usted vino aquí para buscar a Dios, el mismo Jesucristo la trajo hasta mi iglesia. Si quiere recibirlo en su corazón, como yo hice, será salva para siempre... ¿quiere recibirlo ahora?". Ante una proposición de estas características caben tres respuestas: una afirmativa, otra negativa y una tercera evasiva. Huelga decir que opté por esta última, al menos inicialmente, cuando el pastor de la humilde congregación centroamericana, Biblia en mano, clavó sus ojos, entre exigentes, suplicantes y expectantes, en los míos.

La misión de un converso evangélico es convertir sin pausa, predicar sin tregua, ganar almas. Habría sido ingenuo imaginar que yo no caería nunca en el punto de mira de alguno/a de mis informantes. ¿Cómo negarme a recibir la salvación?... Y cómo mentir. "Todo lo que tiene que hacer es arrodillarse y repetir unas palabras, orar conmigo, ¡es tan sencillo y gana usted tanto!". El argumento es irrebatible. Me arrodillé y pronuncié las palabras que me dictaba. Lloró por lo que había conseguido. Me sentí miserable. Le evité una decepción y un fracaso, puede ser; se sintió dichoso y necesario, tal vez. Pero nada de esto me consolaba. Esa tarde me acompañó, melancólico, ensimismado, feliz, a tomar el autobús que me devolvería a Antigua. Mientras esperábamos, unos niños comentaron al pasar junto a nosotros: "Mirá, la canche y el protestante" ("canche" quiere decir "blanca"). A lo que él respondió resuelto: "Pues fíjense que ya es salva."

La segunda ocasión ocurrió algo similar, sólo que esta vez la iglesia estaba rebosante de gente. Era domingo. El pastor de aquella congregación bautista y yo habíamos hablado muchas veces y esporádicamente me había sugerido que Jesucristo podía cambiar mi vida. De nada sirvió insinuarle que me encontraba razonablemente bien en ella: "Quien no ha aceptado a Cristo en su corazón vive aún entre tinieblas, aunque no lo sepa." Nuevamente un argumen-

to fortificado. Cuando me llamó y delante de todos me invitó a salir a escena, sentí como una traición lo que él, sin lugar a dudas, consideraba una deferencia de valor incalculable: poner su mano sobre mi cabeza, mientras yo estaba de rodillas y los demás clamaban por mi alma perdida. Todos los asistentes se sumaron estremecidos a la oración por mis pecados, mientras yo sentía que me había equivocado de profesión.

La última resultó ser la más espectacular y dramática (en ese sentido no sólo figurado) de todas. Dos mujeres de gran entusiasmo pentecostal me habían invitado a casa de una de ellas. No era la primera vez que conversábamos durante horas. Les había dicho (grave error, como después supe) que ya me marchaba a España, que era el último día que las visitaba. Me invitaron a arrodillarme, lo que al principio no me asustó demasiado porque era la tercera vez que lo hacía. Lo que siguió podría describirse como un intento en toda regla de expulsar hasta el último demonio que moraba confiado dentro de mí, para lo cual terminaron por tirarme al suelo mientras gritaban, lloraban, hablaban lenguas, frotaban mi nuca, mi estómago y mis sienes, creo que tratando de que vomitase (lo que infiero porque ya me habían narrado experiencias similares que acababan en vómitos y en algo aún peor). Cuando todo comenzó a volver a la normalidad abrí "oficialmente" los ojos. Me ayudaron a incorporarme, tratándome como a quien ha regresado de una experiencia transformadora, lo que resultaba evidente a juzgar por la siniestra palidez de mi rostro en aquellos instantes. La operación se había prolongado durante más de veinte minutos. "¿Cómo te sientes?", me preguntaron; "aturdida", respondí... "Es normal, has regresado de un largo viaje, descansa ahora". Y me dejaron tendida en el sofá mientras ellas continuaban en la cocina hablando de sus cosas, como quien acaba de dar por concluida una misión de rutina. Esta vez me sentí estafada.

Una actitud autoritaria y exigente, muy propia de cierta militancia evangélica extrema, me había obligado a involucrarme más allá de lo que deseaba tolerar. En los tres casos era el último día que veía a esas personas, pero tenía que elegir y ni tan siquiera en el último momento me parecía adecuado quebrar una relación personal que se había establecido, precisamente, gracias a la confianza que ellos habían depositado en mí. Lo experimenté como un chantaje emocional, es cierto. Fueron tres conflictos que traté de resolver sopesando cuidadosamente actitudes, sentimientos y calculando sobre mi apego a la coherencia personal. Podía ser coherente con la relación que se había establecido entre nosotros o conmigo misma, pero estaba en el terreno de ellos y me sentía sin elección.

FACTORES EMOCIONALES Y MIRADA ETNOGRÁFICA

Unos jirones biográficos. Me disponía a iniciar mi tercera campaña de trabajo de campo cuando supe que mi padre había comenzado a asistir a una congregación protestante en el sur de España. Me lo comunicó mi madre y no creo que olvide nunca su perplejidad ante la mía. A mi vuelta confirmé que se trataba de una pequeña iglesia pentecostal que, no sin esfuerzo, trata de abrirse camino en una Sevilla salpicada de cristos, vírgenes y santos. Supe que mi padre tenía su propio testimonio, que leía la Biblia, que "era otro."

Transcurrieron varios meses en los que estuve apartada de la familia, al margen, incrédula, suspicaz (las razones de mi alejamiento nada tienen que ver con la conversión de mi

padre, sino con circunstancias anteriores a ella). Y bastante desorientada por la ironía y la paradoja que encerraba la situación: inevitablemente las noticias que sobre mi padre me llegaban se filtraban entre mis papeles, se hacían un hueco entre mis reflexiones, se trenzaban con las historias que año tras año habían viajado conmigo de Guatemala a España. Se cruzaban porque parecían una y la misma, con la sola diferencia de que, en este caso, una sorprendente metamorfosis estaba produciéndose muy cerca de mí. Casi tan cerca como cabe imaginar.

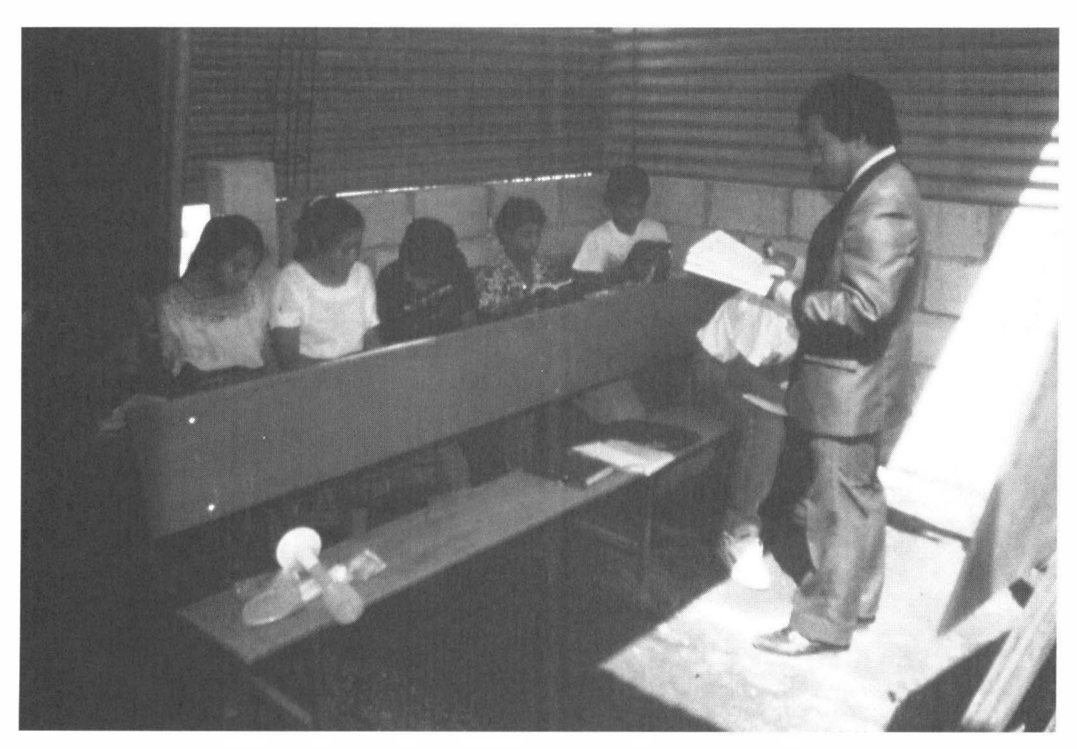
Es cierto, no obstante, que lo que estaba ocurriendo en el corazón mismo de mi familia no modificaba mi valoración de la conversión evangélica: no creo que haya desconfiado ni una sola vez de la sinceridad de mis informantes, al menos por lo que se refiere a la intensidad de la experiencia de transformación personal que me narraban. Mi credulidad no nacía de la ingenuidad (creo), ni de la complicidad, sino de un desinterés de carácter, digamos, metodológico, pero también existencial. Nunca me ha interesado la fe (religiosa) como algo que pudiera servirme, hasta hoy no recuerdo un solo día en el que haya podido (seriamente) "creer."

No se trató, en consecuencia, de un deslumbramiento del tipo "meter los dedos en la llaga" para poder creer algo que rechazara visceralmente. Lo que es objeto de un desinterés existencial profundo no puede provocar rechazo (salvo casos de imposición, que afortunadamente no he vivido). Se trató más bien de la entrada en el juego de una dimensión nueva, estrictamente personal. Comencé a interesarme, más allá de lo que me exigía mi trabajo, por la tormenta que se desata en el interior del converso inminente y por el panorama que se presenta tras la calma que sigue a esa tormenta. Durante mi tercera estancia en Guatemala, mis conversos me parecían menos livianos, tal vez los oía de otra manera. La fe que me narraban dejó de parecerme ese sentimiento que al llegar a mí se hacía de cartón piedra, para después registrarlo cuidadosamente en mis cuadernos de campo. Mis informantes y su fe cobraron profundidad, se hicieron tridimensionales, por así decirlo.

En alguna parte, Borges dijo: "La realidad gusta de las simetrías y los leves anacronismos". La historia familiar de encuentros y desencuentros es larga, pero no deseo convertir este apartado en un desfile de intimidades sino en un gesto de honestidad: se ha producido un cruce que posiblemente le ha robado "distancia científica" a mi trabajo. Creo que a partir de cierto momento mi mirada hacia las conversiones se ha vuelto más benévola, acaso menos crítica. Personalmente no me preocupa. Al contrario, lo considero como una coincidencia rara y afortunada, porque he podido asistir a situaciones, experimentar sentimientos y escuchar las voces más cercanas a la mía, reproducir lo que mi grabadora recogía en el campo de trabajo (y porque la mirada crítica tampoco surge espontáneamente, también se aprende). Ciertos procesos internos, ciertas contradicciones y descentramientos, han cobrado una dimensión "real", de una realidad que difícilmente puede tocarse de otra manera, por larga que sea la convivencia entre personas ajenas a la propia cotidianeidad (y los informantes siempre lo son). El "otro" es en este caso casi uno mismo, y eso provoca cierta clase de vértigo.

Creo haber mencionado ya mi agnosticismo y en él me mantengo hasta hoy, a pesar de todo lo que he visto y de lo que he sentido. Un pastor indígena, de una integridad, una

entereza y un respeto hacia mí conmovedores, me ha llorado su conversión, y hubo algunos instantes en los que su llanto, orgulloso, firme, de una fortaleza que no pude confundir con debilidad o sensiblería, llamó al mío. En esos instantes no he sentido el poder de Dios, bien es cierto, sino una íntima solidaridad con el dolor y la tragedia que llevan a la búsqueda incesante de amparo allí donde yo no lo buscaría. Esa solidaridad y esa distancia. La fe religiosa continúa pareciéndome intelectualmente inaceptable y existencialmente insuficiente, sólo que ahora he comprendido que este razonamiento no es extensivo a los demás. Algo ha cambiado en mi percepción de la fe ajena. Ahora la encuentro más próxima, más cercana y más insondable.



Culto de jóvenes, Iglesia del Nazareno, San Antonio Aguascalientes.



Escuela dominical, Iglesia del Nazareno, San Antonio Aguascalientes.

2

RELIGIÓN, LENGUAJE Y RITUAL UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

Los conceptos surgen y se desarrollan en el contexto de una determinada disciplina, aunque muchas veces su supervivencia está ligada al énfasis que le dedican algunas líneas teóricas y a su reutilización en el contexto de otra disciplina (en nuestro caso, otra ciencia social). Los objetivos de este trabajo, tal y como lo he concebido, se sitúan en una encrucijada de caminos. Es preciso, por tanto, trazar el mapa de esos caminos, alumbrar los más transitados y apuntar al menos los otros. Nos ocuparemos de conceptos, líneas teóricas y campos diferentes de la investigación social. Este capítulo está dedicado a la reflexión teórica.

En las primeras páginas aclaro algunos conceptos básicos: iglesia, secta, denominación, protestantismo, evangelismo, etc. A continuación me ocupo de lo que la teoría antropológica aporta a este trabajo: análisis de la religión, del lenguaje (recordemos que los tres últimos capítulos giran en torno al análisis de los discursos) y de los rituales. Los dos últimos son, a la vez, terrenos de encrucijadas. El apartado final está dedicado a las aportaciones desde la teoría sociológica, ya que hacemos uso de conceptos que sólo los sociólogos han desarrollado.

ALGUNOS CONCEPTOS GENERALES

La pluralidad, la complejidad y la atomización son tres de las características que mejor definen la naturaleza del protestantismo latinoamericano actual. El movimiento protestante cuenta con un denominador común de carácter teológico que es la Biblia, y enarbola el libre acceso de todos los creyentes a ella como principal seña de identidad. El Espíritu Santo ilumina el "entendimiento" de los que se asoman al texto normativo (lo que es particularmente válido para el pentecostalismo), cuya lectura es literal y su aplicación ahistórica. El

énfasis en determinados pasajes o elementos doctrinales distingue a los distintos grupos que, por otra parte, tampoco se organizan de un modo uniforme.

Son grupos disidentes del catolicismo, lo que constituye otro de los rasgos que los identifica. Esta particularidad obliga a la introducción del concepto "campo religioso", entendido como el espacio de producción, reproducción, distribución y consumo de los bienes simbólicos de salvación.[1] La dinámica de este campo religioso sigue dos trayectorias. La primera viene definida por el juego de competencias y alianzas encaminadas al control de la producción de bienes simbólicos y, con ello, del poder religioso. La segunda contempla, ya no la interacción de los distintos grupos religiosos entre sí, sino su interacción con el medio social, lo que se traduce en la dependencia que tienen los actores religiosos, en el proceso de producción de bienes simbólicos, de la demanda social. Esta demanda varía en función de los intereses religiosos de los distintos sectores y clases que conforman la estructura social, y esos intereses nunca son puramente religiosos, sino que tienden a encubrir o expresar otros de carácter político.[2]

Bastian, siguiendo las tipologías de Max Weber,[3] reduce a tres los actores y las prácticas religiosas en América Latina: el tipo "Iglesia", representado por las iglesias católicas romanas dominantes, que monopolizan la producción de bienes simbólicos de salvación "legítimos"; las "sectas",[4] asociaciones voluntarias, exclusivistas y fundamentalistas (afirman detentar el monopolio de la verdad, la cual extraen de un texto sagrado), en las que predomina la función laica sobre la sacerdotal, que fundan su acción sobre el "carisma", y que ocupan un lugar "tenso" entre la iglesia y la tercera de las prácticas, la que corresponde a la "instancia mágico-religiosa". Casi la totalidad del protestantismo latinoamericano pertenece, según Bastian, al tipo sectario (salvo el representado por las "iglesias de trasplante", de origen europeo), aunque muchas sectas provengan de tradiciones religiosas y de sociedades misioneras que tienen un origen denominacional.

La "denominación" podría definirse como "el fruto de una sociedad en la cual ningún grupo religioso detenta el monopolio de los bienes simbólicos de salvación", donde impera una tolerancia de los grupos religiosos entre sí y en la que ninguno de ellos mantiene una relación de privilegio con el Estado. Este podría ser el caso de los Estados Unidos, pero no de América Latina, aunque —afirma Bastian— "muchas sectas establecidas en América Latina se otorgan el status ideológico de denominación".[5] Lalive D'Epinay definió el término de un modo más sencillo: denominación designa un movimiento religioso particular y organizado, regido por un organismo director. Si bien la palabra "misión" es a menudo, entre los propios evangélicos, sinónimo de denominación, es preferible reservar aquella palabra para las organizaciones extranjeras que ejercen una actividad misionera fuera de su país.[6] El denominacionalismo constituye un fenómeno exclusivo de la época contemporánea y de unos pocos países con un alto porcentaje de protestantes. La tolerancia religiosa, que se incrementa de manera característica en el proceso de conversión de las iglesias en denominaciones (proceso que suele ir paralelo al del crecimiento del número de iglesias), parece ser el rasgo principal de éstas.[7] Es también su diferencia fundamental frente a iglesias y sectas, exclusivistas y escasamente ecuménicas.

Con el nombre de "evangélicos" se definen y autodefinen mayoritariamente los protestantes latinoamericanos. Son evangélicos todos los miembros pertenecientes a los movi-

mientos religiosos de la gran familia protestante, familia cristiana que arranca de la Reforma europea liderada por Lutero en el siglo XVI. Tienen la Biblia como único texto normativo y no admiten intermediarios para su interpretación. Existe una cierta tendencia a calificar como protestantes únicamente a las iglesias "históricas" (luteranos, episcopales, presbiterianos, metodistas, bautistas, amigos o cuáqueros, entre los más importantes), frente a las iglesias "pentecostales". Y la tendencia paralela: la de identificar a las iglesias históricas como "iglesias" y a las restantes, los grupos nacidos a partir de infinidad de escisiones, como "sectas". No obstante, el término protestantismo las incluye a todas. El pentecostalismo ha sido la última corriente protestante en llegar a América Latina —e igualmente a Guatemala— procedente de Estados Unidos, donde se origina a principios del presente siglo. Su ritmo de crecimiento es el más espectacular: a este movimiento religioso pertenece, de hecho, más del 75% de los protestantes latinoamericanos.[8]

La "congregación" es la iglesia local, con su lugar de culto, su pastor, su consejo y sus miembros. Con el término campo (o "campo blanco") se designa aquella congregación situada en un pequeño pueblo, una aldea o un cantón, cuyos cultos dirige el pastor de una congregación mayor cercana, de la que depende para todos los efectos.

El concepto weberiano de congregación supone la constitución de los laicos en sociedad, con el fin de promover una acción comunitaria duradera en la cual también ellos participan activamente.[9] En este sentido, los cristianos en general y los protestantes en particular son intensamente congregacionales. Pero tanto M. Weber como E. Troeltsch[10] distinguieron dos tipos de congregación cristiana: la "iglesia" y la "secta". Ha sido la sociología de la religión la que se ha ocupado de caracterizar estos conceptos, lo suficientemente abstractos como para que resulte difícil que la realidad los recoja en estado puro.

Quisiera detenerme en ellos. Aunque se trate de conceptos sociológicos teóricos, hoy son utilizados a modo de armas arrojadizas desde el lenguaje católico oficial,[11] y están dotados, la mayoría de las veces, de un contenido extremadamente descalificador. Esta circunstancia es, de hecho, una de las razones que han llevado a Bastian a sustituir el concepto de secta por el de "sociedades protestantes". Con ello no sólo esquiva la carga peyorativa del término, sino que también subraya el carácter asociativo del fenómeno.[12]

Según la caracterización sociológica clásica de Troeltsch, las "iglesias" presentan un elevado nivel de institucionalización y organización burocrática. Reclutan sus fieles entre los estratos medios y altos de la sociedad, aunque cualquiera puede ser aceptado, ya que se sigue un régimen de afiliación abierta. Generalmente no se ingresa en ellas como resultado de una decisión personal, sino que se nace dentro. En este punto, Fierro[13] añade el bautismo de niños (siguiendo a Troeltsch), lo que automáticamente excluiría a los grupos protestantes, que practican el bautismo de adultos previa aceptación consciente y voluntaria de su pertenencia a la nueva congregación.[14] Frente a las sectas, las iglesias no se consideran apartadas del entorno social, en el que estiman necesario integrarse. Mantienen, asimismo, una relación con la autoridad civil que les permita evitar el conflicto frontal: aun en casos de persecución procuran no subvertir el orden establecido, que entienden derivado de Dios.[15] Dogmas, ritos y normas éticas están fijados con precisión en las iglesias.

La congregación religiosa de tipo "secta" es el modelo ideal de organización social opuesto a "iglesia". Contrariamente a ésta, se encuentra poco o nada institucionalizada, y de ahí que

laicos no profesionalizados deban dedicar parte de su tiempo libre para la atención de los servicios que en las iglesias realiza el clero profesional. Sus adeptos suelen proceder de los estratos sociales más empobrecidos económicamente. La incorporación presupone un acto voluntario que, por ello mismo, suele ir acompañado de una conversión religiosa que a menudo representa una transformación fuerte de la vida del neófito.

El ingreso y permanencia en este tipo de congregación exige grandes dosis de rectitud moral, ascetismo y entrega. La estrecha vigilancia de que son objeto los miembros facilita la exclusión de aquéllos que no cumplen con dichas exigencias. Las sectas promueven una intensa solidaridad dentro de la congregación, y proponen una lectura literal de la Biblia. Contrariamente a las iglesias, son fuertemente autoritarias, apenas se ocupan de desarrollar la teología y de la educación cristiana de las nuevas generaciones. Al igual que las iglesias, consideran que este mundo es el resultado del pecado, pero en oposición a ellas, se apartan de él, rechazan la autoridad secular y las estructuras de poder establecidas. Una característica esencial (casi definitoria) del tipo secta es la "tendencia a la escisión", rasgo que llevó a Troeltsch a advertir una similitud importante entre las sectas protestantes y las órdenes religiosas católicas. La diferencia entre ellas radica en que, en el segundo caso, esa tendencia a la escisión estaría contenida y canalizada por la subordinación a la Iglesia establecida.[16]

Max Weber estableció las diferencias en estos términos: "Una 'iglesia' es una institución que administra como una fundación la gracia y los bienes religiosos de salvación, la pertenencia a la cual (¡idealmente!) es obligatoria y que, por ello, no prueba nada sobre las cualidades de sus miembros, mientras que una 'secta', por el contrario, es una asociación voluntaria exclusiva de los cualificados (idealmente) en una ética religiosa, en la que se entra de modo voluntario cuando se es admitido, también de modo voluntario, en virtud de unas 'pruebas' religiosas".[17]

Pero el mismo Gonzalo Fierro[18] reconoce que esta dicotomía simple apenas ayuda a entender la diversidad de las formas de agrupación religiosa, lo que ha llevado a numerosos autores[19] a proponer nuevos tipos intermedios o combinatorios ("denominación", "iglesia minoritaria", "secta establecida", etc). El carácter estático de la dicotomía propuesta por Troeltsch ha sido señalado por no pocos sociólogos, que se han interesado por movimientos religiosos para cuyo análisis ese binomio ideal se ha revelado insuficiente.[20] Muchas de las iglesias evangélicas[21] con las que he trabajado en Guatemala no responden, de hecho, a ninguno de los dos tipos en forma pura. El mismo autoritarismo que se ha señalado como rasgo característico del tipo "secta" entra en contradicción con el igualitarismo organizativo que promueven muchas de las "sectas" pentecostales latinoamericanas.

Veamos cómo podemos matizar esta caracterización. Ambos tipos de congregación —iglesia y secta— mantienen una interrelación dinámica. Las sectas, por su escasa institucionalización, tienden a ser efímeras, salvo que, para sobrevivir, vayan creando paulatinamente estructuras que las modifiquen hasta asemejarlas a las iglesias.[22] Es el proceso de adaptación de las sectas y su "pacto con el mundo".[23] En el otro sentido, las órdenes religiosas, a pesar de que no rompen con la gran iglesia, han sido consideradas como una variante del tipo secta. Iglesias y sectas son exclusivistas: ambas pretenden el monopolio del genuino cristianismo.

Este exclusivismo conduce a los conceptos de "ortodoxia" y "herejía": cada iglesia y cada secta, al considerarse representante del genuino cristianismo, se autoproclama ortodoxa y califica de heréticas a las restantes.[24] Pero la ortodoxia es finalmente[25] "la doctrina de los vencedores, de los que sobreviven al conflicto y luego monopolizan su relato... Lo ortodoxo es el fruto de la definición dogmática de una gran iglesia, que en esa definición misma confiere estatuto herético a aquello que se ha apartado de sí como secta".[26] Por ello ortodoxia y herejía representan en el plano doctrinal e ideológico lo que caracteriza, en el plano sociológico, a iglesias y sectas. Cada uno de los cuatro conceptos existe como tal por referencia a los tres restantes.[27]

La relatividad e interdependencia de los conceptos afecta incluso al propio cristianismo globalmente considerado que, como realidad autónoma, sólo se constituye a partir de una escisión sectaria respecto de la tradición religiosa judía. De hecho, las comunidades cristianas primitivas respondían fielmente al retrato trazado por la sociología para las sectas. Las sucesivas sectas cristianas, por su parte, han pretendido seguir explícitamente el modelo de pureza evangélica originaria, retornando al ideal organizativo de la comunidad primitiva.[28] El pentecostalismo actual reivindica, asimismo, este ideal.

En el transcurso de este trabajo voy a referirme a denominaciones, iglesias, grupos, sociedades, congregaciones o movimientos, evitando deliberadamente el término secta. Estimo que, a pesar de los innumerables esfuerzos de conceptualización realizados, la carga ideológica del término es aún hoy lo suficientemente poderosa como para que su validez científica deba ser puesta en tela de juicio.

APORTACIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA

ANTROPOLOGÍA Y RELIGIÓN

En términos generales, La antropología de la religión se ha ocupado de la lectura sociocultural y comparativa de la que es susceptible un tipo de conducta característicamente humana: la doble pugna por el control de la naturaleza y por el de los individuos que viven en sociedad.

Las diferentes aportaciones que han ido configurando el enfoque antropológico sobre la religión, elaborando modelos explicativos o delimitando campos, han partido a su vez de una concepción específica de la dinámica sociocultural. Esas concepciones pueden entender la sociedad caracterizada por el conflicto o por el consenso; pueden, asimismo, partir de mecanismos existentes en la sociedad (la tendencia al equilibrio, el papel determinante de los factores económicos, etc.) o fijar su atención en los individuos (cómo actúan, cómo deciden). También pueden entender la religión como factor de cambio social, como obstáculo al mismo, o como consecuencia del mismo, y dirigir su mirada a los factores externos o a los factores internos a la religión: lo que la religión "hace" con la sociedad y la vida de las personas, o lo que "es" interiormente, para, desde dentro, tratar de entender cómo se relaciona con la realidad individual y social. Además de esas concepciones específicas, intervienen otros factores: las características del contexto sociocultural concreto en el que se

desarrolla el trabajo de campo etnográfico, el marco comparativo específico con el que en ocasiones se trabaja (otra religión, otro período histórico) o las consecuencias de que —en el contexto de este marco comparativo— el énfasis recaiga en las semejanzas o en las diferencias; la atención al origen del fenómeno frente (o junto) a las razones de su persistencia; el carácter de ruptura o de continuidad con el pasado, etc.[29]

Por otra parte, desde el punto de vista de la historia de la antropología, también el clima intelectual vigente en cada momento ha alumbrado los derroteros por los que se movían los antropólogos en el tratamiento de la religión. El estudio antropológico de la religión ha enfrentado tres acontecimientos de tipo intelectual que han condicionado su evolución y desarrollo:[30] si en la segunda mitad del siglo XIX se desarrolla la historia como principal ciencia del hombre y se estudian las religiones de los "primitivos" al amparo de la teoría evolucionista (Tylor, Morgan o Frazer), en el primer tercio del siglo XX se produce la reacción positivista frente a la supremacía de la historia. A ésta última se opondrá, en adelante, un planteamiento dual de las ciencias sociales: el sicológico y el sociológico, esto es, los fundamentos emocionales y el papel que juegan en la integración social tanto los rituales como las creencias religiosas. Posteriormente, durante el período de entreguerras se desarrolla un fuerte interés por los factores ideacionales y su papel en la regulación de la vida social, lo que conduce a una doble preocupación por los sistemas de valores y por los símbolos a través de los que se expresan las ideas religiosas.

La rebelión del positivismo contra el historicismo marcó la verdadera reacción contra el evolucionismo cultural en el ámbito de las ciencias sociales, ya que el antievolucionismo de la escuela norteamericana de Boas no supuso aportaciones importantes en el terreno de los estudios sobre religión. S. Freud encabezando el sicoanálisis y E. Durkheim la sociología, provocaron una escisión trascendental en los estudios antropológicos sobre la religión, a pesar de la influencia que sobre ellos había ejercido el pensamiento evolucionista. Una de las corrientes que surgieron partió de premisas sicodinámicas; la otra se cimentó sobre el concepto de estructura social.

La primera de ellas se desarrolla a partir de la tesis según la cual las creencias y los ritos religiosos corresponden a los síntomas de la neurosis, por lo que abre la posibilidad de interpretar las prácticas religiosas como expresión de fuerzas sicológicas inconscientes.[31] La segunda corriente, cuyo centro se sitúa en E. Durkheim, destaca la función reguladora de la religión como garante del equilibrio social: creencias y prácticas religiosas requerían de una explicación de orden social, no sicológico. Los objetos sagrados no tenían más valor intrínseco que el de ser representaciones de la identidad y la solidaridad social de los individuos. El reduccionismo sociológico de Durkheim, su determinismo social, le llevó a afirmar que lo social no era un aspecto de la religión, sino su esencia. La escisión de lo sagrado y lo profano, categorías que hoy se mantienen con grandes dificultades, sería desarrollada por Mauss después de que Durkheim las definiera como esferas que sólo son concebibles desde el pensamiento religioso y que, por tanto, en cierto modo lo definen.[32] Sagrado y profano son categorías que conducen —ya Durkheim lo advirtió— a entender el terreno de la religión como opuesto al de la magia.

En el ámbito de la antropología, la teoría durkheimiana fraguó en el estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown que, como Durkheim, pensaba que la "función" de la

religión era sostener la integración social, aunque demostró mucho más interés que aquél en el contenido de los símbolos sagrados y en su diversidad. El funcionalismo de Radcliffe-Brown y de Malinowski es deudor de la herencia durkheimiana (la religión es definida por sus funciones, no por su contenido), aunque Malinowski no rechazó las explicaciones basadas en factores individuales o sicológicos.

La naturaleza del pensamiento primitivo ocupó a otros investigadores interesados en el contenido de la religión "primitiva", en "la mente del hombre primitivo" y en su capacidad para el pensamiento racional. Para el filósofo francés Lévy-Bruhl, las ideas religiosas del hombre primitivo revelaban una "mentalidad prelógica" ajena a las leyes del pensamiento lógico aristotélico, regidas como estaban por la afectividad, las emociones, la "participación mística" y la "exclusión mística". Frente a él se situaron Radin y Malinowski; para el primero (influido por las críticas de la escuela de Boas a las teorías en torno a la "mentalidad primitiva"), el pensamiento religioso primitivo no carece de articulación lógica y puede alcanzar altos grados de elaboración filosófica. Malinowski, por su parte, sostuvo que los "primitivos" estaban capacitados para distinguir el pensamiento místico-mágico (determinado por las emociones) del empírico-pragmático. Ambos enterraron la teoría de Lévy-Bruhl según la cual existe una diferencia cualitativa que separa los procesos mentales de los "primitivos" y de los "civilizados".

Agotada la discusión sobre la mente de los salvajes, el giro definitivo hacia los sistemas de símbolos vino de la mano de E. E. Evans-Pritchard (brujería zande), B. Whorf (semántica hopi), G. Bateson (ritual iatmul) y de otros investigadores como E. Cassirer o Piaget, quienes, ajenos a la antropología, han prestado asimismo atención a las formas simbólicas. Pero la figura principal ha sido C. Lévi-Strauss, quien no buscó la explicación a los sistemas de símbolos en las formas sociales (como hicieron Durkheim y Mauss), sino en las estructuras simbólicas. Sostuvo que los sistemas religiosos primitivos, al igual que todos los simbólicos, son sistemas de comunicación. Mitos y ritos (aunque no en la misma medida ni de la misma forma) son sistemas de signos que revelan los conceptos a base de los cuales se piensa y organizan relaciones conceptuales abstractas a través de imágenes concretas, posibilitando con ello el pensamiento especulativo. La selección entre la diversidad de objetos sagrados no es arbitraria ni refleja proyecciones de emociones reprimidas, tampoco se basa en las necesidades de la organización social ni en su utilidad práctica cotidiana: está destinada a permitir la comprensión intelectual del mundo sensible. Y lo hace de una manera no menos racional, lógica y afectiva que el pensamiento abstracto moderno.

Su consideración de los sistemas simbólicos como modelos conceptuales representó un planteamiento nuevo en el estudio antropológico de las religiones. No obstante, Clifford Geertz le ha objetado el haber prescindido de las emociones, de los factores normativos y sociales, y el intelectualismo extremo que le ha llevado a cerebralizar la religión y a apostar por los modelos clasificatorios en detrimento de otros modos de razonamiento. Ello hace que muchas de sus interpretaciones de mitos parezcan artificiales y forzadas. Su aportación ha sido, no obstante, lo suficientemente brillante y fructífera como para que el análisis de las formas simbólicas constituya una corriente indispensable en los estudios antropológicos sobre religión. De ello son buena prueba las obras de E. E. Evans-Pritchard, R. G. Lienhardt, V. W. Turner, M. Fortes, E. R. Leach o C. O. Frake.

El énfasis durkheimiano sobre lo social y el weberiano sobre lo individual llevó a considerar durante largo tiempo que ambas herencias eran contradictorias. Pero, desde T. Parsons (1938) en adelante, la antropología y la sociología norteamericanas han tendido a subrayar la complementariedad de ambas teorías.[33] Durante los años 70, tanto Weber como Marx comenzaron a utilizarse cada vez más en antropología y sociología, dada la necesidad de superar el paradigma estructural-funcionalista. Las críticas al mismo tomaron dos caminos: la orientación fenomenológica y hermenéutica de Dilthey y Weber y la teoría de Marx.[34] De todos modos, la sociología de Durkheim no dejó de ser central en ambas posiciones. C. Geertz y P. Berger destacan en el estudio de la religión desde esa sociología interpretativa que arranca de Weber. Para Geertz, los símbolos religiosos muestran una "congruencia básica" entre un estilo de vida particular y una metafísica específica, de manera que funcionan como síntesis del *ethos* de un pueblo y su visión del mundo.[35]

Geertz adapta las ideas de Weber a su antropología interpretativa y simbólica,[36] aunque, bajo la influencia de Parsons, no abandona por completo la sociología funcionalista de Durkheim. Define la religión[37] como "un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único". Ahora bien: ni el énfasis de Weber en el individuo le impidió explicar procesos sociales, ni el "sistema de símbolos" de Geertz puede entenderse obviando la comunidad que los comparte.[38] Detengámonos en la definición de Geertz que es, con algunas salvedades, la que he adoptado en este trabajo.

Lo que Geertz propone al trabajo antropológico sobre la religión no es más que tratar de realizar algún progreso teórico que acabe con el estancamiento en que han quedado sumidos este tipo de estudios tras la Segunda Guerra Mundial. Dicho estancamiento se debe a la recurrencia de los mismos apoyos teóricos y conceptuales (Durkheim, Weber, Freud, Marx o Malinowski), esto es, al persistente academicismo: "La discusión de Durkheim sobre la naturaleza de lo sagrado, la metodología de la *verstehen* de Weber, el paralelo de Freud entre ritos personales y ritos colectivos y la indagación que hace Malinowski sobre la distinción entre religión y sentido común, me parecen inevitables puntos de partida de toda teoría antropológica útil sobre religión. Pero son solamente puntos de partida".[39]

Geertz afirma que su interés estriba en la dimensión cultural del análisis religioso: "cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida". Ello le conduce a una definición de religión como la que ha quedado recogida más arriba. En ambas definiciones —de cultura y de religión— destaca precisamente el enorme peso concedido al "símbolo", definido como "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el 'significado' del símbolo— ". Pero Geertz reivindica el carácter observable, no especulativo, de la dimensión simbólica: "los actos culturales —la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas— son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura". Aunque no niega por ello el hecho evi-

dente de que la dimensión simbólica de los hechos sociales representa una abstracción construida a partir de la realidad empírica de esos hechos.[40] Aun así, persiste otro problema: Geertz propone una definición de símbolo que suscribe dicotomías ya viejas. El símbolo no es tanto el vehículo de una concepción, como la concepción misma. Más adelante retomaremos esta discusión.

Volvamos ahora a su definición de religión, que el mismo Geertz aborda desde las cinco dimensiones que a su vez contiene. Si la religión es "un sistema de símbolos que obra para" es porque, asumida la especificidad del "símbolo" frente al "gen", la importancia de las fuentes extrínsecas de información (programadores culturales) frente a las intrínsecas (programadores genéticos), los símbolos, contrariamente a otras clases de formas significativas, proporcionan modelos "de", frente a los modelos "para" que es posible hallar fuera de la existencia humana. Que la religión establece, de la mano de ese sistema de símbolos, "vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres", quiere decir que las actividades religiosas suscitan dos tipos diferentes de disposiciones: motivaciones (tendencia o inclinación permanente a realizar cierta clase de actos) y estados de ánimo. Las primeras son "vectoriales", apuntan hacia alguna realización y es ésta la que les confiere sentido, mientras que las segundas son "escalares", varían sólo en su intensidad y únicamente cobran sentido a partir de las condiciones que provocaron su nacimiento.

La religión logra "formular concepciones de un orden general de existencia", independientemente de que desde ciertos puntos de vista puedan estimarse inarticuladas o inconsistentes: "realmente se puede decir que un hombre es 'religioso' respecto del golf, pero no si tan sólo lo practica con pasión y lo juega los domingos; ese hombre debe también ver el golf como simbólico de alguna verdad trascendente". Esas concepciones están destinadas a enfrentar los desafíos que amenazan con sumir la existencia humana en el caos: desafíos a la comprensión y explicación de la vida (el desconcierto), desafíos a la capacidad de resistencia al dolor (sufrimiento) y desafíos a la asunción moral del mal y la injusticia (paradoja ética).

Según Geertz, el primero de los desafíos no ha sido estudiado suficientemente por la moderna antropología social, que, al tratar las creencias religiosas como esquemas donde lo anómalo y misterioso puede encontrar explicación, peca de "tylorianismo o algo peor". De todos modos, no encuentro que Geertz avance mucho más en este punto cuando aborda, por ejemplo, el desasosiego que puede provocar el crecimiento desenfrenado de una seta venenosa dentro de la casa de un carpintero javanés, o el que desatan en el hombre ciertos aspectos de la naturaleza, la vida síquica y social, aspectos que "están más allá de una frontera fija de conocimientos acreditados" y que, por tanto, deslizan la preocupación humana hacia los terrenos de la metafísica.

El segundo de los desafíos es tratado por el autor con mayor detenimiento. Es cierto que el problema del sufrimiento, al convertirse en problema religioso, no es resuelto por la vía de la anulación del dolor: el fin no es evitarlo o suprimirlo, sino hacerlo tolerable. Esto se lograría situando el sufrimiento humano en un contexto con sentido, permitiendo que el dolor se exprese para ser así comprendido y, con ello, soportado. Alguien me dijo una vez que el matrimonio servía para resolver aquel tipo de problemas que jamás se presentan fuera del matrimonio. En una línea de razonamiento similar, la religión posiblemente proporciona respuestas a problemas que sólo atormentan al hombre religioso, por ejemplo, el sentido del

pecado. Pero, tanto en el caso del matrimonio como en el de la religión, es posible que también "resuelvan" otro tipo de problemas que inquietan a solteros y agnósticos (la soledad o el sentido del dolor, respectivamente).

Es posible que las creencias religiosas ayuden a tolerar el sufrimiento a través de la creación de estructuras de sufrimiento distintas, aunque paralelas y complementarias, en las que es posible ubicar, controlar y soportar el dolor genérico. Es lo que tal vez quiera expresar Geertz cuando afirma: "En su trayectoria, la religión probablemente perturbó tanto a los hombres como los consoló y alegró; los obligó a afrontar abiertamente y sin disimulos el hecho de que nacieron para sufrir y, por otro lado, les permitió evitar ese enfrentamiento proyectándolos a infantiles mundos de cuentos de hadas en los que — para citar a Malinowski — la esperanza no puede quedar defraudada ni el deseo puede engañar."[41]

El tercer desafío, el problema sobre el mal y la injusticia, no es radicalmente distinto del que representa el desconcierto intelectual o el dolor humano. El problema del sufrimiento refiere a los patrones de organización de la vida afectiva, emocional, pero el problema del mal atañe a los criterios éticos que han de gobernar nuestras acciones, criterios fundados sobre una coherencia moral destinada a combatir la inquietud respecto del desorden que presupondrían el dolor extremo y la injusticia desmedida. Por último, la interacción que se produce en la significación de los tres aspectos, "impotencia analítica, emocional y moral", es diferente en cada religión particular. En definitiva, según Geertz, las creencias religiosas funcionan para proporcionar significados, para explicar lo anómalo (Tylor, en suma), para mitigar el sufrimiento humano (Weber y Malinowski) y para ofrecer apoyos éticos que resuelvan la discontinuidad entre lo que es y lo que debería ser.[42] La novedad, ciertamente, parece escasa.

La religión "reviste estas concepciones de una aureola de efectividad..." Es el problema de cómo se llega a creer, de la fe, repetidamente considerado por los antropólogos como materia de reflexión sicológica, no social. Geertz considera que la significación — lo intelectual, lo emocional y lo moral — no constituye la base de las creencias, sino "su más importante campo de aplicación".[43] Lo primero que la "perspectiva religiosa" exige es creer, para después poder saber, y esa creencia pasa por la "aceptación del criterio de autoridad". Según Geertz, la perspectiva religiosa difiere de otras perspectivas, como la dictada por el sentido común, la científica o la estética. Desde ella, realidades más amplias corrigen y completan las de la vida cotidiana. Esas realidades más amplias son postuladas como verdades no cuestionables, frente a las hipótesis de probabilidad a que conduce el cuestionamiento y el escepticismo científicos. Y frente a la atmósfera ilusoria de lo artístico, alejado del interés por lo efectivo, la perspectiva religiosa busca ser "realmente real". Es el rito el encargado de hacer verídica la creencia religiosa: "La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna procede pues de la realización del ritual mismo".[44]

Por último, esa "aureola de efectividad" lleva a los estados anímicos y las motivaciones a parecer "de un realismo único". El poder social de la religión reside, precisamente, en esa movilidad que le permite pasearse entre maneras radicalmente opuestas de concebir el mundo (aunque el grado de oposición que le adjudicamos a tales maneras depende siempre del contexto cultural). Es así capaz de colocar "hechos próximos dentro de conceptos últimos",

trastornando los cimientos del sentido común hasta erigirse ella misma en paradigma de sensatez, y ello merced a los "estados anímicos" y "motivaciones" que suscitan las prácticas religiosas.

El tratamiento de Geertz al fenómeno religioso me parece lúcido y flexible, aunque su proclama a favor de una comprensión interpretativa de los fenómenos culturales fue formulada mucho antes por Dilthey y Weber.[45] Y aunque no atienda suficientemente a dimensiones que en este trabajo son ineludibles: el papel de la religión en los procesos de cambio social, el autoritarismo y la dominación inherentes al monopolio de la producción de bienes simbólicos de salvación, las modalidades de interacción y la naturaleza de los sistemas de alianzas que establece la religión con (o establecen con la religión) otras dimensiones de la vida social (la política, por ejemplo), etc.

Talal Asad se ha ocupado de evaluar críticamente el concepto de religión propuesto por Geertz.[46] En primer lugar, señala que, al sugerir que los símbolos religiosos inducen a ciertos estados sicológicos, Geertz asume una relación unívoca entre creencias y sicología, además de desatender el marco socioeconómico sin el cual no pueden entenderse las biografías individuales. Como si aislase la religión de las prácticas y los discursos sociales y la relegase a la conciencia. En segundo lugar, critica algo que resulta particularmente importante en el contexto de la aplicación de los presupuestos geerzianos a mi trabajo: al equiparar dos niveles de discurso (símbolos que inducen a disposiciones y símbolos que sitúan esas disposiciones en un contexto cósmico), parece asumir una perspectiva teológica y, sobre todo, deja a un lado los procesos discursivos a través de los cuales se construyen los significados. La tercera de sus críticas, que igualmente comparto, se refiere a la distinción que hace Geertz separando la religión de la ciencia, el sentido común y la estética. La religión quedaría dotada de una función universal única: establecer significados. No considera la posibilidad de entender la religión como forma de ideología.[47] Por último, Asad critica el divorcio que Geertz sugiere entre religión y mundo cotidiano, ya que siempre parece partir de la religión como sistema cultural y como estructura simbólica, en apariencia apartada del poder y de los procesos socioeconómicos. Ya he subrayado cómo en el contexto de mi propio estudio resulta especialmente perjudicial ese "vacío" que Asad señala entre sistema cultural y realidad social. Lo que Asad propone no es tender un puente entre ambos, sino deshacernos de una vez por todas de esa dualidad.[48]

De cualquier forma, Asad no parece tener en cuenta otros trabajos concretos de Geertz,[49] en los que trata de aplicar su concepto de religión de manera dinámica. Geertz reaccionó, y en este sentido hay que entender sus propuestas, contra el carácter estático y ahistórico de la teoría funcionalista, tanto en la versión sociológica de Radcliffe-Brown como en la sociosicológica de Malinowski. Pensaba que se necesitaba una concepción más dinámica del funcionalismo,[50] según la cual las expresiones culturales no constituyesen un simple reflejo de la organización social. En este sentido, Geertz acusó la influencia de T. Parsons que, como ya dijimos, fusiona a un Weber y a un Durkheim que parecían irreconciliables.

Geertz ha intentado entender la religión en contextos sociopolíticos específicos (Java, Bali), yendo más allá de una interpretación del simbolismo religioso, más allá de una hermenéutica cultural, lo que le aparta de antropólogos simbolistas en los que no ha estado presente la influencia weberiana (Turner, Douglas). Morris apunta: "Como ocurría con

Durkheim y Weber, en Geertz también hay una discrepancia entre sus objetivos teóricos, explícitos en varios escritos programáticos, y sus análisis sustantivos".[51]

Parecería, en suma, que Geertz se ocupa de lo que la religión "es" interiormente —según la distinción con que iniciábamos este apartado— para, desde dentro, tratar de entender cómo se relaciona con la realidad individual y social.[52] De ahí su afirmación de que "el estudio antropológico de la religión es por esto una operación en dos etapas: primero, se trata de analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos, sistema que presenta la religión; y, segundo, se trata de referir estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos".[53] Este es, de hecho, el doble camino que me propuse seguir en el tratamiento del fenómeno protestante en mi trabajo. El problema es que si Geertz entiende los símbolos religiosos, en analogía con las palabras, como vehículos de significado (como vehículos de una concepción, y no como la concepción misma), ¿podrán tales significados establecerse con independencia de la forma de vida en cuyo contexto son usados?[54]

Las dos etapas son una y la misma etapa. Se entiendan como medios de comunicación o de cognición, como guías de la acción o como expresiones de la emoción, los símbolos religiosos no pueden analizarse al margen de sus relaciones con los símbolos no religiosos o separadamente de su articulación con la vida social, el trabajo y el poder.[55] Geertz parecería en este punto reproducir la clásica dicotomía que ha presidido buena parte de los estudios antropológicos de la religión: lo técnico (instrumental) frente a lo expresivo (simbólico). Una distinción que se ha revelado completamente insuficiente.[56] En este contexto teórico, las religiones siempre han sido identificadas con lo expresivo-simbólico, lo que ha concentrado los esfuerzos en descubrir y descifrar qué significan. El riesgo es esencializar y reificar la religión, mientras su fusión básica con la vida social, económica, política, permanece en la oscuridad.

ANTROPOLOGÍA Y LENGUAJE

Dos enfoques se han repartido el estudio del fenómeno lingüístico: el formal (que enfatiza el examen objetivo de la lengua y su función esencialmente cognitiva) y el funcional (asociado a la preocupación por el habla, por la función comunicativa del lenguaje y tachado de subjetivista). El primero de ellos gira en torno a la estructura de la lengua y la concepción determinista de la misma. El segundo resalta el papel decisivo de la experiencia del habla y la potencialidad creativa de los procesos lingüísticos.

La historia de la filosofía del lenguaje ha estado permanentemente dividida entre esos dos frentes. Por un lado, estudiar la forma y la estructura lógica de las expresiones lingüísticas: un enfoque semántico que trata de aclarar las relaciones entre lenguaje y realidad. Por el otro, analizar su función en el proceso comunicativo: la finalidad, los propósitos o las intenciones de quien emplea un discurso, su interacción con el destinatario del mismo, un enfoque pragmático que trata, en suma, de aclarar las relaciones entre el lenguaje y la acción humana. La primera de estas actitudes viene representada por B. Russell, el primer Wittgenstein, G. Frege y R. Carnap (formalistas y lógicos). A la segunda pertenece el segundo Wittgenstein y, fundamentalmente, J. L. Austin, un filósofo inglés convencido de que nuestro lenguaje es algo inseparable de nuestras acciones: "Su teoría de las 'fuerzas

ilocucionarias' es el origen y precedente, hoy reconocido por todos, de la teoría semántico-pragmática más importante de la investigación lingüística moderna: la teoría de los 'actos de habla".[57]

Mi deseo en este apartado es dar cuenta de las distintas orientaciones que han inspirado en diversa medida mi análisis. Me consta que las ausencias, a pesar de la (arriesgada) amplitud de miras (o quizás por ello), son muchas. He querido esbozar esas orientaciones en sus líneas generales. En los capítulos destinados a los análisis de los testimonios de conversión y de discursos bíblico-ideológicos, se matizarán posiciones y enfatizarán opciones que aquí sólo se anuncian de un modo más bien general.

Discursos y cognición

> "El problema está en que, en vez de valorar el discurso nativo como conducta que observamos y debemos interpretar, lo tomamos como interpretación en sí de los acontecimientos".[58]

El concepto de discurso, tal y como interesa a los antropólogos, presenta una doble vertiente. Por un lado, permite atender a la nueva propuesta etnográfica de reversibilidad, esto es, de deconstrucción del discurso antropológico. Por otro, funciona como eje en la elaboración de sistemas explicativos basados en el discurso que el informante dice al antropólogo. El análisis de los procesos de construcción de discursos nativos posibilita el acceso al estudio de la organización del conocimiento cultural, y éste es el objetivo mismo de la antropología cognitiva.

En palabras de María Jesús Buxó, ello presupone "una dialógica entre antropólogos e informantes que desafía los relatos equilibrados, realistas y unidimensionales del viejo estilo etnográfico, enfrentando el discurso escrito a la variabilidad, la incerteza y la heterogeneidad de voces múltiples".[59] El análisis del discurso es usado por los antropólogos cognitivistas como instrumento para el tratamiento etnográfico de los procesos cognitivos. Para ello examinan la lógica interna de estos discursos, así como los conceptos, categorías y clasificaciones culturales presentes en los mismos, sin obviar los referentes conductuales y la experiencia social. La versión más radical de estos planteamientos corre a cargo de algunos antropólogos posmodernos que, encabezados por el cognitivista Stephen Tyler, sostienen una postura de carácter "constructivista": Los discursos no serían la puerta de acceso a las representaciones y al modo como la realidad es percibida y organizada por el nativo, sino los encargados de construir el mundo tal y como se nos presenta.

Si "el lenguaje es un ingrediente importante en el proceso de identificación cultural en la medida en que genera discursos colectivos que construyen la identidad", se hace necesario entonces diferenciar el lenguaje del discurso: "Es el discurso y no el lenguaje, el elemento fundamental en la construcción interna de la identidad de los grupos humanos".[60] La heterogeneidad intracultural es superada a través de la homogeneidad de los discursos en los que el hablante, por medio de procesos de selección y asociación de aquellos temas que sirven de modo óptimo al mantenimiento del grupo social, construye y reconstruye la identidad de ese grupo social. Pero es el "discurso implícito" (por contraposición al "explícito", el que sólo

aparece en presencia del extraño, del individuo ajeno a la comunidad) el que nos ayuda a entender la identidad como "constructo". Este tipo de discurso, el discurso nativo, responde más a un esquema cognitivo que a un referente empírico, y de ahí su frecuente falta de correspondencia con las conductas observables.

J. L. García destaca así la dimensión conductual del discurso: los discursos no sólo deben ser oídos sino también observados, porque son conductas. La "observación" de los discursos se explica por el carácter relativamente autónomo de éstos. De ahí que proponga "explicar qué elementos reales determinan la deformación de los acontecimientos en el discurso", porque "es precisamente en este desfase entre lo que se dice y lo que se hace donde se pueden atisbar formas compartidas de representación, modelos culturales de pensamiento que, por serlo, no coinciden puntualmente con todas las conductas individuales", aunque "esta falta de coincidencia referencial entre representaciones y conductas no implica que lo que la gente dice que hace no se pueda explicar desde lo que realmente hace".[61]

En el contexto de este estudio, y de los materiales que he recogido para desarrollar el análisis que constituye su núcleo, es particularmente interesante el problema de la "producción de verdad". Esta es una operación cognitiva que corre a cargo del enunciador: "Desde el momento en que la 'verdad' en el discurso no es una representación de una verdad exterior, sino una construcción", tal operación cognitiva "consiste, más que en 'producir' discursos verdaderos, en generar discursos que produzcan un efecto de sentido, al que podemos llamar 'verdad'".[62] El problema de la construcción de la verdad pertenece a la dimensión cognitiva de los discursos, un apartado de creciente importancia entre las preocupaciones de la semiótica discursiva.

Narrativas y estructuralismo

La obra de Vladimir Propp sobre morfología de los cuentos constituye una de las primeras y más importantes fuentes del estructuralismo. Su influencia se ha dejado sentir tanto en el análisis estructural del relato como en la misma antropología estructural.[63] De hecho, C. Lévi-Strauss consideró al folklorista su directo precursor.

Para Propp, la morfología no fue un fin en sí mismo, sino un medio para descubrir la especificidad del cuento maravilloso como género y explicar de este modo su uniformidad histórica.[64] Pero para ello era necesario trabajar previamente sobre la morfología, es decir, sobre la descripción de los cuentos según sus partes constitutivas y las relaciones de estas partes entre ellas y con el conjunto.[65]

El análisis estructural de los mitos que desarrolló Lévi-Strauss se basó en la aplicabilidad de los métodos de la lingüística estructural a los estudios etnográficos. El impacto de Propp sobre su obra es incuestionable, aunque, como señala Méletinski, sus estudios concretos representan más un análisis de la estructura del "pensamiento mítico" que del "relato mítico". En consecuencia, Lévi-Strauss llegó a considerar que su postura frente a Propp era la de un "estructuralista" frente a un "formalista", el cual se preocupa principalmente por la forma y olvida el contexto etnográfico de producción del cuento.

A. Greimas, por su parte, ha tratado de conjugar "la metodología de Propp y la de Lévi-Strauss, es decir, el estudio sintagmático y paradigmático", tratando los esquemas de Propp por la vía de la lógica y la semántica contemporáneas.[66]

Significación y semiótica

El papel de la semiología en el estudio de las formas sociales y del lenguaje literario se desarrolló principalmente en Francia con Lévi-Strauss, R. Barthes y A. J. Greimas. La perspectiva semiológica y la preocupación por precisar el lugar que corresponde al lenguaje en el seno de los demás sistemas de signos, serán constantes en las obras de los representantes de la llamada lingüística estructural (Sapir, Troubetzkoy, Jakobson, Hjelmslev, Benveniste).

La semiótica —o semiología— [67] es habitualmente definida como ciencia de los signos. Logró su estatuto como disciplina independiente con las obras del filósofo norteamericano Charles S. Peirce y del lingüista F. de Saussure. El filósofo alemán Ernst Cassirer constituye la tercera fuente de la que parte la semiótica moderna: el lenguaje verbal es sólo una de las "formas simbólicas" que informan al mundo (el mito, la religión, el arte o la ciencia son otras), y los "sistemas simbólicos" están regidos por leyes específicas que se diferencian de las leyes de la lógica.[68]

La discusión en torno al concepto de signo acabó provocando una reorientación de la disciplina, cuya figura emblemática fue J. Kristeva. Su propuesta deslizaba el eje semiótico desde el concepto de signo al concepto de texto, buscando explorar la lengua como producción y transformación de significación. La así llamada "crisis del signo" en favor de los "sistemas de significación complejos" y su realización en textos (o discursos) convierte al texto en objeto de análisis semiótico. Pero se trata de un texto considerado no tanto como secuencias de signos que producen sentido, sino como espacio donde el sentido se produce a través del funcionamiento textual y no mediante la suma de signos. En realidad, éste es un planteamiento que parte de Benveniste, e inspira a Barthes, Derrida y Kristeva. El objeto de la "semiótica textual" o "semiótica discursiva" es el texto escrito y oral, irreductible, primario e inmediato (Bajtin), susceptible de ser abordado desde la interdisciplinariedad.

El primer acercamiento al concepto de texto lo debemos a los semióticos soviéticos herederos de M.Bajtin —en particular J. Lotman y la Escuela de Tartu—, quienes entienden el texto como "cualquier comunicación registrada en un determinado sistema sígnico".[69] Se ocuparon de cualquier sistema de signos y lo abordaron con independencia de la tradición instaurada por Peirce o Saussure.[70] J. Lotman y toda la semiótica soviética acusaron la influencia de M. Bajtin (aunque también de V. Propp y de Jakobson, personaje clave en el grupo de los formalistas y del Círculo de Praga), para quien "el diálogo es la única esfera posible del lenguaje", y "hasta lo que llamamos monólogo es frecuentemente dialógico".[71]

En suma, como señalan Lozano, Peña y Abril, "lo específico del hacer semiótico no es ya la aplicación de una teoría de los signos, sino el examen de la significación como proceso que se realiza en textos donde emergen e interactúan sujetos".[72] Una semiótica de la interacción discursiva entiende el discurso como algo que va más allá de un conjunto de proposiciones: es una secuencia de acciones. La semiótica textual entiende el texto como algo eminentemente discursivo, y el discurso como algo eminentemente dialógico. Al mismo tiempo, considera las informaciones sociales y contextuales que incorpora la propia lengua y los modos como las relaciones sociales se crean y mantienen a través de textos.

La semiótica juega un papel de importancia creciente en el análisis de la cultura. El interés de la antropología en los sistemas sígnicos y simbólicos de las culturas viene representado por el enfoque denominado antropología simbólica (Firth, 1973; Geertz, 1973;

Turner, 1980; Schwimmer, 1977 y otros). El mismo Geertz entiende, como hemos comprobado, que el suyo es un enfoque "semiótico" de la cultura. La antropología simbólica vincula estrechamente la perspectiva semiótica a los procesos sociales y a la acción social: "En esta orientación, el significado del signo y del símbolo no se remonta exclusivamente a las operaciones mentales y al sistema de relaciones significantes, sino a la acción social misma, esto es, la praxis simbólica".[73]

RITUALES, LENGUAJE Y ACCIÓN

No toda práctica religiosa es un rito, ni todo rito es necesariamente una práctica religiosa. Pero a pesar del énfasis de los protestantes en la dimensión puramente interior de la vivencia religiosa y el rechazo al ritual, resultaría inapropiado desatender este aspecto aún entre ellos.

Los rituales han desbordado los (ya hemos visto que imprecisos) contornos de lo sagrado, hasta alcanzar los comportamientos cotidianos. Otras fronteras han caído paralelamente, modificando con ello las perspectivas en los estudios sobre el ritual: la obligada actitud antietnocéntrica de la antropología llevó a "derruir los injustificables muros que separaban lo 'sagrado' de lo 'profano', especialmente si se asume que nada hay más desacralizador en Durkheim que la revelación de que la religión es la forma como la sociedad se contempla a sí misma y el culto no otra cosa que constituirse como tal sociedad".[74]

Si lo ritual excede el dominio de lo sagrado, y si lo sagrado no se constituye ya por oposición a lo profano, la conducta ritual pasa a describir algo lo suficientemente amplio como para que debamos obviar el rechazo que de ella hacen los evangélicos. De hecho, "lo que constituye el ritual es su carácter normativo, doblega los comportamientos a formas predeterminadas; de manera más profunda, introduce una regulación de los intercambios sometiéndolos a ciertos principios de equilibrio".[75]

Y si podemos obviarlo, al menos en el contexto teórico en el que se mueven estas páginas, es porque este rechazo se fundamenta en una limitadora concepción del rito que en antropología es, desde hace tiempo, insostenible. A propósito de esta polémica, Mary Douglas[76] explica: "El movimiento evangélico nos ha legado una tendencia a suponer que todo rito es una fórmula vacía... que toda religión externa traiciona la verdadera religión interna... Es un error suponer que puede haber una religión totalmente interior, sin reglas, sin liturgia, sin señales externas de los estados íntimos. Tal como ocurre con la sociedad, asimismo ocurre con la religión: la forma exterior es la condición misma de su existencia. En nuestra condición de herederos de la tradición evangélica se nos ha educado en la sospecha de todo formalismo y en la búsqueda de expresiones espontáneas... En cuanto animal social, el hombre es un animal ritual; si se suprime el rito bajo cierta forma, no deja de surgir en otras, con mayor fuerza mientras más intensa es la interacción social".

Desde este concepto ampliado de lo que son las prácticas rituales, me permito afirmar que éstas no sólo no están ausentes entre los evangélicos, sino que incluso se extienden más allá de los espacios religiosos y los momentos específicos del culto, dada la importancia que cobra en ellos la práctica cotidiana de la experiencia religiosa. Es esa otra concepción del rito la que me anima a interpretar de una manera distinta uno de los pilares básicos de la tradición

protestante. Ellos efectivamente conceden una mayor importancia a la comunicación directa con Dios (la oración), magnifican la experiencia religiosa personal y restan protagonismo a los intermediarios y, con ellos, a todos los ejercicios rituales destinados a escenificar el dominio de la producción simbólica, el control, el poder, que pasaría así a manos de todos los participantes. Pero estas modificaciones (debidas a la Reforma protestante histórica) no suprimen el rito tal y como lo hemos presentado, tan sólo lo modifican y canalizan de otra manera. Son rituales en los que las palabras son las protagonistas.

El mismo testimonio de conversión es conducta ritual. Uno de los tres sentidos en los que la acción ritual es prerrogativa, según Tambiah (quien define el ritual como "un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica"), "es en el sentido austiniano de performativo, cuando decir algo es también hacer algo como acto convencional". El segundo sentido es el de los valores índice de Peirce "atribuidos o inferidos por los actores durante el acto performativo".[77] El último de los sentidos es el carácter performativo del uso de medios múltiples (danza, canción, música o coreografía) y su efecto emocional sobre los participantes.[78]

El sentido austiniano de "perfomativo"[79] no es más que la constatación de que emitir una expresión puede ir (y lo hace con frecuencia) más allá del mero decir algo: es realizar una acción.[80] Esta concepción permite conceder un *status* diferente a las palabras pronunciadas en un contexto ritual y reconsiderar la secular "disociación entre palabra y acción",[81] como una disociación de carácter etnocéntrico.[82] Malinowski introdujo las palabras en el análisis de los rituales mágicos; E. Leach sostuvo que los comportamientos de comunicación, las palabras, eran una forma de rito, y los ritos un sistema de transmisión de significados, de comunicación; Tambiah insiste en que el ritual es tanto palabra como acción. El problema persiste en el misterio mismo de la eficacia de las palabras rituales, que "no tienen por qué ser una clase especial de lenguaje. Los rituales no tienen por qué proporcionar a las palabras facultades que no estén también en el lenguaje cotidiano".[83] Su especificidad consiste en que están normalizadas, son fijas.[84]

La efectividad de las palabras rituales reside en su dimensión ritual, esto es, en su consideración (siguiendo los planteamientos de Austin) como actos performativos. H. Velasco propone escudriñar los modos y grados de incorporación de las palabras a los rituales y la manera como transforman la realidad: "Las palabras rituales ayudan a recuperar la confianza en el enorme poder del lenguaje de construir la realidad, una confianza probablemente debilitada en una cultura occidental que no sólo parece haber disociado institucionalmente palabras y acciones, sino que además parece haber fomentado también la disociación entre lenguaje interior y lenguaje exterior, entre creencias y palabras. Pero las palabras rituales son palabras de un creyente".[85]

LA SOCIOLOGIA Y EL ESTUDIO DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS (NMR)

Aun cuando reconocía el peso de los factores irracionales en la religión, A. Comte se centró principalmente en sus aspectos más "funcionales" para elaborar su teoría de los tres

"estadios" (el paso de la teología a la filosofía, y de ésta a la ciencia). Comte es reconocido como el fundador de la moderna sociología, acaso porque empleó el término para referirse a la aún joven ciencia de lo social.[86] Si la tradición racionalista generó, asimismo, las perspectivas evolucionistas de la religión que sostuvieron Spencer y también Tylor y Frazer, Dilthey continuaría la tradición "no racionalista" alemana como seguidor de Schleiermacher y Kant, lo que le llevó a afirmar el carácter irreductible de la comprensión del mundo (*Weltanschauung*) que proporciona la religión, y la necesidad de entender, por tanto, el fenómeno religioso desde dentro (*verstehen*).[87]

El origen de la moderna sociología de la religión se localiza en los trabajos de M. Weber y E. Troeltsch. Weber ha sido la figura que más ha contribuido al conocimiento sistemático de las relaciones entre religión y sociedad. En su concepción del fenómeno religioso se apartó de la fenomenología porque, aun cuando aceptaba la irreductibilidad de los elementos no racionales de la religión tal y como dictaba la tradición alemana, trató de situarlos en el contexto de una teoría general de la acción social. Abordó esta tarea desde el significado y el carisma: el significado de aquellos problemas que difícilmente pueden resolverse desde una perspectiva estrictamente científica, y para los cuales las respuestas religiosas resultan más satisfactorias; y el carisma, cualidad excepcional que poseen algunos individuos y que los provee de autoridad, aunque ello sólo se produzca cuando media el reconocimiento por parte de un grupo. Como puede verse, con este último concepto trata de vincular la organización síquica al proceso social. Weber no vio en el carisma una característica de la personalidad del líder, sino el producto de la relación social entre el líder y sus seguidores: el líder sólo es carismático si los seguidores responden a sus demandas.[88] Tanto Weber como, más tarde, E.Durkheim —que dio al traste definitivamente con la tradición racionalista positivista— [89] situaron la religión dentro de un contexto teórico sin llegar a renunciar a la irreductibilidad de la misma.

El estudio sociológico de la religión ha enfrentado dificultades que han estado ausentes en el estudio de otras instituciones sociales. G. K. Nelson atribuye estas dificultades, por un lado, a los problemas relacionados con la definición de "religión", y, por otro, a las diferencias que separan las fuentes de la acción religiosa (tal y como son definidas por los creyentes) de las fuentes de la acción social (de la forma en que son definidas por los sociólogos). Las posiciones racionalistas y reduccionistas, representadas por el positivismo de Comte, el sociologismo de Durkheim y el materialismo de Marx, han contribuido a forjar una tradición, según la cual la religión ha sido explicada "desde fuera" como el producto de factores no religiosos, "materiales", lo que ha alejado durante largo tiempo la posibilidad de entenderla como una fuente para la acción humana y como comportamiento expresivo.[90]

Por otro lado, como ha advertido Nelson, los "movimientos sociales" (seculares) y los "movimientos religiosos" con frecuencia son difíciles de separar con nitidez. El autor nuevamente atribuye esta dificultad a la ambigüedad del concepto "religión" y, sobre todo, a las conexiones, a menudo intrincadas y no fácilmente reconocibles, entre actividad secular y actividad religiosa. Este último punto está sobradamente ilustrado por la tesis de Weber sobre las conexiones entre la ética económica moderna y la ética racional del protestantismo ascético.

La expresión Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) responde, en buena parte, a las exigencias de neutralidad autoimpuestas por los especialistas en el tratamiento de la intensificación religiosa registrada, durante las últimas décadas, en sociedades tecnológicamente avanzadas. La polémica ha acompañado al término por razones que conviene apuntar: ni los afectados consideran mayoritariamente que sus actitudes y objetivos sean "religiosos" (en un intento por esquivar las connotaciones institucionales y ritualistas del término), ni se trata, en muchos casos, de movimientos de una novedad indiscutible.[91] La expresión Nuevos Movimientos Religiosos es el resultado de la necesidad de nuevos instrumentos conceptuales, y atestigua "una transformación del campo religioso que los conceptos de secta e iglesia ya no logran describir".[92]

Las connotaciones negativas del término "secta" y su insuficiencia para dar cuenta de la heterogeneidad y la amplitud inherentes a la realidad religiosa contemporánea, son dos de las razones que estarían en la base de la acuñación del concepto NMR. La idea de movimiento, en cambio, "sugiere la gestación y desarrollo de amplios cambios en las sensibilidades religiosas de los pueblos que, al menos inicialmente, se dan o pueden darse al margen de los sistemas religiosos organizados".[93] "Movimiento" implica, asimismo, no sólo la idea de "cambio" (en nuestro caso, religioso), sino la de conflicto, competitividad (en el campo religioso) y, algo esencial, la sugerencia de que pueden ocurrir cambios profundos en las ideas y sensibilidades religiosas, independientemente de los movimientos religiosos organizados, al menos inicialmente.[94]

Uno de los mejores analistas actuales de los NMR, J. A. Beckford, ha afirmado que la historia de las religiones puede entenderse como una lucha incesante entre las fuerzas de la institucionalización y las de la ruptura (Max Weber lo entendió en términos de institucionalización y carisma): en religión "el cambio es algo endémico".[95] Lo novedoso, por tanto, no es la existencia de movimientos religiosos nuevos, que se apartan de la religión institucionalizada (y que, así descritos, siempre han existido), sino la proporción, el ritmo y las características estructurales y simbólico-doctrinales que presentan en la actualidad las disidencias religiosas. Existe, en este sentido, un cierto consenso entre los investigadores para englobar con el término NMR aquéllos que emergieron o cobraron fuerte preeminencia social a partir de la década de 1960 en Occidente.[96] G. K. Nelson, por su parte, ha afirmado que, tras la Segunda Guerra Mundial, se ha producido una explosión de la creatividad religiosa sin precedentes en la historia humana,[97] lo que ha estimulado decisivamente el interés científico por los NMR.

B. Wilson menciona algunos rasgos característicos de los NMR: origen exótico, nuevo estilo de vida, grado de compromiso distinto del marcado por el cristianismo tradicional, seguidores procedentes de las clases medias y educadas, acción internacional, aparición reciente...[98] Muchos de ellos no constituyen necesariamente una religión "nueva": existen organizaciones de reciente creación, movimientos de la familia hindú de NMR como la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna, que arraigan en tradiciones mucho más antiguas.[99]

Pero algunos de los rasgos mencionados por Wilson no se corresponden con los que caracterizan a los movimientos religiosos que aborda nuestro estudio. Otro problema es que

algunos investigadores consideran como un rasgo esencial de los NMR su no exclusivismo, su perspectiva de no oposición (sino de "superación") a las religiones existentes, lo que choca frontalmente con el rasgo dominante del protestantismo, sobre todo pentecostal, latinoamericano. Estos son algunos de los obstáculos que encontramos para denominar correctamente a los grupos religiosos de los que se ocupa este trabajo. El protestantismo pentecostal debe entenderse como un movimiento religioso específico, cuyos presupuestos doctrinales no son nuevos, que forma parte de la revitalización fundamentalista cristiana que, por un lado (aunque sostiene una ideología política conservadora), no busca la toma de poder en el corto plazo[100] y, por otro, está particularmente centrado en la puesta en práctica cotidiana de una ética individual estricta. En Guatemala, por el contrario, la búsqueda deliberada y planificada de la toma del poder ha sido y continúa siendo un hecho.

Según J. A. Beckford (cuya tesis sostiene que los NMR siempre tienden a proliferar en condiciones de cambio social rápido), son tres los rasgos comunes a los NMR: el carácter muy especializado de sus ideas y prácticas, la alta participación de laicos y el énfasis en la dimensión práctica, cotidiana, de su espiritualidad.[101] Este último rasgo supone el suministro de instrumentos con los que reorganizar la relación que establecen sus adherentes entre lo espiritual y lo material. R. Campiche añade a éstos un cuarto rasgo:[102] el cambio rápido en la composición de estos movimientos y la movilidad que muestran sus adeptos para transitar de unos a otros.

En cualquier caso, lo que sí me parece interesante subrayar es la utilidad que representa entender la disidencia religiosa en términos de "movimiento" religioso. El uso de la expresión NMR es una exigencia de cara al tratamiento imparcial de las distintas opciones religiosas, esencial para promover el respeto al pluralismo en esta esfera de la actividad humana. Más allá de la imprecisión teórica que nutre la polémica en torno a los NMR, la generalización de su uso tiene la virtud de desterrar términos que, como el de "secta", presuponen el reconocimiento a las iglesias establecidas frente a las minorías religiosas disidentes. Estas razones hacen, según Beckford, "inaceptable" la persistencia de su uso en ciencias sociales.[103]

Existe otra razón que apoya, según Beckford, la validez de la expresión NMR: el sentido del término "movimiento", en cuyo núcleo se localiza la razón misma del carácter expansivo de los NMR.[104] Es lo que G. K. Nelson entiende como una característica decisiva de los NMR: su vigor creativo, el mismo que en su día perdieron las iglesias establecidas.[105] Aunque la creatividad es una precondición necesaria pero no suficiente para el surgimiento de un NMR, que no podría entenderse sin el concepto (weberiano) de "carisma".[106] Tampoco podría entenderse sin la perseverancia proselitista destinada a reclutar nuevos miembros, característica ésta que acompaña a toda organización religiosa durante la primera generación.

Fue R. Niebuhr quien acuñó el esquema de las "generaciones": La segunda y las siguientes generaciones se nutren principalmente de los que ya han nacido en el seno de la organización religiosa. En este sentido, afirma que las organizaciones religiosas maduras pueden ser clasificadas en función de sus actitudes hacia la conversión de nuevos miembros.[107] El éxito de un movimiento religioso no reside sólo en el reclutamiento por el proselitismo activo —sugiere Nelson—, sino también en su capacidad para retener a los conversos por el compromiso. Estas tres precondiciones son de carácter "interno". El contexto sociocultural

suministra (son las precondiciones de carácter "externo") los factores que propician el surgimiento y desarrollo de un NMR.[108]

Por último, coincido con Hurbon[109] en su crítica a las interpretaciones que se han venido dando al auge de los NMR. La teoría que contempla la crisis económica y social como la razón fundamental del éxito de "sectas" y movimientos religiosos no es incorrecta, pero apenas ayuda a comprender cómo operan, crecen y son aceptados los movimientos religiosos importados o nativos. Es, en suma, demasiado general. La explicación funcionalista (y marxista y no marxista) que considera que sectas y movimientos religiosos enmascaran la auténtica dimensión y naturaleza de las crisis, alejando a los individuos de la razón de ser de sus propios problemas, olvida explicar qué mecanismos están en la base de la emergencia súbita de la actividad religiosa sectaria. Considerar, en tercer lugar, los NMR como una suerte de empresa fraudulenta, no hace justicia a la sinceridad de las creencias de muchos seguidores y a la honestidad de muchos líderes. Describirlos meramente como movimientos totalitarios olvida, asimismo, que la "esclavitud" que generan es voluntaria. Por último, una interpretación de corte ideológico, que vea en los NMR un modo de reproducción de las relaciones sociales, es insuficiente, porque los factores que confluyen en el proceso de conversión, por ejemplo, exceden lo puramente ideológico.

Hurbon apuesta por el análisis de los procesos creativos que propicia el simbolismo, y por el examen del nuevo lenguaje que suministra la conversión y la adhesión de los individuos a estos grupos religiosos, un nuevo lenguaje a través del cual es aprehendido el mundo.



Campaña evangelista, Antigua Guatemala.



Culto general del Domingo, Iglesia Elim, Ciudad de Guatemala

3

GUATEMALA: SOCIEDAD, POLÍTICA Y CAMPO RELIGIOSO

Guatemala completa por el norte el desolador cuadro de las repúblicas centroamericanas. La situación de inestabilidad política y estancamiento económico que padece el país desde hace más de tres décadas ha propiciado el aumento paulatino de los índices de pobreza, que hoy se sitúan en torno al 85%.[1] El deterioro de la vida social, la corrupción generalizada y en alza, la desnutrición de un sector importante de la población guatemalteca, la mendicidad, el trabajo infantil y la catastrófica situación sanitaria, no son menos importantes que la persistente ineficacia de los programas políticos destinados a frenar el acelerado proceso de descomposición a todos los niveles. En Guatemala el 65% de la población es analfabeta.[2] La arbitraria distribución de la tierra y los recursos y el vertiginoso crecimiento demográfico (la población guatemalteca se duplica cada veinte años) completan el difícil panorama de un país al que en el contexto latinoamericano sólo supera Bolivia en porcentaje relativo de población indígena. Esta población se concentra, en su mayor parte, en las regiones altas y montañosas que constituyen más de la mitad del territorio guatemalteco, localizadas en el altiplano occidental y central.

A todo ello se añaden los niveles de represión política y militar alcanzados durante los sucesivos gobiernos de "seguridad nacional", la sistemática y generalizada violación de los derechos humanos perpetrada por grupos paramilitares de extrema derecha, por las llamadas Patrullas de Autodefensa Civil o por los "escuadrones de la muerte", y la impunidad de que gozan los responsables. Las expeditivas ejecuciones con "tiro de gracia" a cargo de los escuadrones de la muerte, se multiplicaron durante 1991 y 1992 al punto de que el gobierno terminó por reconocer oficialmente su reaparición. Todo ello ha convertido a Guatemala en uno de los países latinoamericanos donde la tragedia humana y el terror se han instalado como fenómeno cotidiano.

¿Qué es lo que está en crisis en Guatemala? Coincido en lo esencial con la reflexión de Torres-Rivas a propósito de la crisis guatemalteca, entendiendo "crisis" como "categoría ana-

lítica que refiere a procesos sociales cuyo desarrollo previsto se altera o se interrumpe".[3] Este autor sostiene que lo peculiar de Guatemala es la violencia que ha presidido las relaciones políticas entre gobernantes y gobernados. El hecho de que la vida económica del país se desarrolle dentro del marco propio de una economía aún rural, dependiente, con un mercado estrecho y carente de capital, esto es, "subdesarrollada", no ha impedido un cierto crecimiento económico durante los últimos 25 años. Y es en esta aparente contradicción entre el crecimiento económico y la secular violencia política donde puede rastrearse la naturaleza de la crisis, ya que ésta no se explica exclusivamente por la mala conformación del poder del Estado ni por el carácter todavía agrario de la economía guatemalteca.

El crecimiento económico, por sí mismo, no resuelve ningún problema social: "Si el movimiento de la economía gira en torno a la explotación agropecuaria altamente concentrada (tierra, capital, comercialización, etc.), si la inversión industrial nace como monopolio, exageradamente controlado por el capital extranjero y si a ello se agrega un tipo de Estado decididamente orientado a beneficiar a la empresa privada como núcleo básico de la vida económica, el resultado es el aumento de las desigualdades y las tensiones sociales... un aumento de la riqueza ostentosa, imprudente, provocadora".[4] Es en el nivel de la sociedad política, donde se produce el juego de intereses de clase para la constitución del poder, donde se puede rastrear la dificultad para la estabilidad y el consenso, dificultad que encuentra su origen en la crisis interna que sacude el interior del bloque dominante. Así, la crisis política "se explica como una persistente dificultad para establecer una dominación legítima".

La potencialidad expresiva de la miseria se puede canalizar de tres maneras: a través del crimen, de la lucha sindical y política y, según reconoce el mismo Torres-Rivas, por medio de la respuesta religioso-milenarista que el crecimiento de congregaciones cristianas en Guatemala no hace sino corroborar.

He aquí una instantánea, ya descorazonadora pero aún insuficiente. No son pocos los estudiosos del fenómeno protestante en América Latina que encuentran en la debilidad generalizada y estructural de estos países una de las más poderosas razones del crecimiento evangélico. Por ello estimo necesario dedicar este capítulo a desglosar los distintos niveles en los que se hace patente esta debilidad. Y si los conceptos que con mayor precisión definen la situación global de Guatemala son los de "atraso económico" y "subdesarrollo", se vuelve inevitable iniciar este capítulo con una evaluación del peso de la herencia colonial.

HERENCIA COLONIAL Y SUBDESARROLLO

> "...gente que no mira más del bien o del mal corporal presente... es ésta, gente que quiere ser mandada y regida por otro y por temor y amenazas, porque por amor de la virtud ni por temor de la vergüenza y deshonra no harán bondad; gentes que es crueldad que se les hace en dejarlos de su mano y que se rijan por su mano; y que es piedad y caridad grande en ponerlos debajo de mano de otros".[5]

Las palabras que encabezan este apartado fueron escritas hace más de cuatrocientos años por un oidor en Guatemala. Dibujan, casi groseramente, el sistema de valores que las

sustenta para explicar la inferioridad y justificar el dominio... "bien", "mal", "amor", "virtud", "temor", "vergüenza", "deshonra", "bondad", "piedad", "caridad", ropajes verbales de una lealtad sin fisuras a la causa colonizadora, depositarios de una fuerza mayor que la de la pólvora o los decretos. La herencia colonial es también herencia ideológica.

Es un hecho que la mayor parte de los países subdesarrollados cuentan con un pasado colonial más o menos remoto, si bien no faltan ejemplos de antiguas colonias que tras su independencia han llegado a convertirse en países altamente industrializados (Estados Unidos o Canadá). Algunos rasgos se han vuelto persistentes endemismos entre los primeros: en ellos domina una minoría privilegiada de alto poder económico, el escaso desarrollo industrial y las innovaciones técnicas siguen el pulso que marcan costosos ejércitos que, ocupando el primer lugar en la escala de prioridades, imponen gastos muy elevados frente a los que se destinan a asistencia social. En efecto, "las raíces del atraso económico son de tipo histórico-cultural: recursos naturales, clima, raza, no son más que seudoexplicaciones... el subdesarrollo no es un problema meramente económico".[6]

Una sociedad colonizada es en esencia una sociedad dependiente política, económica, social y síquicamente. Los estudios antropólogicos han buscado comprender y explicar el funcionamiento interno de dichas sociedades. Pero también es preciso ver, si nos situamos en una posición acaso más propia de un sociólogo, la dinámica misma del sistema colonial.

La explotación económica, objetivo prioritario de todo proceso colonizador, pone en marcha mecanismos que, si bien sientan las bases que podrían impulsar el desarrollo autóctono ulterior, por su carácter dirigista y sectorial, de mera explotación instrumental, bloquean ese mismo impulso. La dependencia política, clave del proceso colonizador, centraliza la toma de decisiones fuera del ámbito del colonizado. Este suele estar constituido por una mayoría étnicamente distinta frente a la que se establecen barreras explícitas o tácitas, pero de hecho infranqueables. Esta mayoría no sólo vive explotada y segregada, sino que el proyecto colonizador inocula en ella la insolidaridad, la división y la atomización social (el clásico "divide y vencerás") a modo de estrategia para impedir cualquier acción colectiva capaz de cuestionar, amenazar o subvertir el poder extranjero.

La debilidad resultante contribuye a reforzar el sistema de justificaciones, a consolidar el aparato ideológico del colonizador, afianzado sobre la racionalización de la inferioridad e incapacidad del colonizado (recordemos las palabras que encabezan este apartado). La interiorización de la ideología colonizadora genera en el colonizado sentimientos de ambivalencia hacia el colonizador (admiración/odio), mientras proporciona a éste la seguridad capaz de contrarrestar la conciencia de su vulnerabilidad como minoría dominante. El proceso es multidireccional pero, en definitiva, si el colonialismo genera subdesarrollo es porque se edifica y consolida sobre un sistema de dependencia múltiple.[7]

Desposeída de su pasado, viviendo el presente de otros y desorientada frente al futuro, la sociedad colonizada es socializada en la dependencia y la subordinación. A ello se destinan los escasos ámbitos de convivencia entre colonizados y colonizadores: los espacios de poder político compartido, la escuela, los medios laborales o las iglesias. Así, "La administración colonial utiliza a los jefes tradicionales como símbolos de integración al régimen colonial, a los ojos de la población autóctona".[8] La escuela, por su parte, con programas diseñados por el colonizador y transmisora de valores ajenos, al tiempo que instruye a aquéllos que están

destinados a ser interlocutores entre ambos mundos, puede, por ello mismo, prepararlos para constituir la futura élite local capaz de liderar el proceso descolonizador. Las iglesias cumplen una función esencial en la transmisión de enseñanzas y creencias, lo que supone un eficaz complemento para la acción colonizadora en otros ámbitos. En un primer momento, la conversión produce marginados, gente separada del sistema de creencias comunitario, pero termina por transformarlos —he ahí la principal razón de ser de la acción misionera evangelizadora— en eficaces agentes de cambio sociocultural.

La resultante es una sociedad híbrida, sincrética y desequilibrada en cuyo seno, eso sí, se han ido gestando las condiciones que permitirán la ulterior independencia política. El proceso descolonizador precisa de unas elites que generalmente surgen de ese sector autóctono (el "criollo", descendiente de españoles, para el caso americano) al que el régimen colonial representó mayores beneficios. El hecho de que la independencia sea liderada por los sectores mejor "asimilados" a la cultura colonizadora y la inevitable continuidad de la dependencia económica e ideológica presagian a menudo el dramático perfil de la sociedad postcolonial.

John K. Galbraith ha clasificado los países subdesarrollados siguiendo el criterio de los diferentes obstáculos al desarrollo. De este modo, propone tres "modelos" de países con dificultades para desarrollarse. El segundo de ellos es el que denomina "latinoamericano" y se caracteriza porque el obstáculo viene representado en este caso por la estructura social: rígidamente dividida entre una minoría enriquecida y una mayoría de trabajadores no calificados y en su mayor parte agrícolas, inmovilista y anquilosada por la ausencia de incentivos que hagan crecer la productividad de sus capitales o de su trabajo. La primera, poseedora de inmensas extensiones que en buena parte permanecen sin cultivar, o se trabajan con mano de obra barata y rendimientos mínimos, y la segunda, resignada a no mejorar su suerte, atada a la tierra propiedad de algún gran terrateniente, habituada a la mera subsistencia.

Grandes terratenientes o miembros del gobierno, el ejército o las profesiones bien remuneradas constituyen esa minoría de la que Galbraith destaca a los grandes propietarios por una razón: ellos son los beneficiarios de la "renta no funcional", esto es, la que no representa beneficio funcional alguno a la economía del país. Este tipo de renta posee un valor de otra naturaleza, no estrictamente económica: en estos países pasa a convertirse en un signo de *status* y prestigio por significar la participación en el poder y la autoridad.[9]

Para el caso de Guatemala, el funcionamiento secular de la estructura social como rémora que dificulta el desarrollo puede remontarse al período mismo de la conquista. El tejido social que se crea con la conquista conoce en el "hidalgo" una de sus figuras más características, y éste tiene en la acumulación de tierras uno de los signos más definitorios de su *status*: "una verdadera reminiscencia medieval es la que el español que pasa a América lleva con la idea de un orden sociorrural basado en la posesión de la tierra. El prestigio y el poder —connotaciones de *status*— dependen esencialmente de la relación hereditaria del individuo con la tierra... El modelo tradicional hispano de hidalguía es el atavismo que los conquistadores arrastran a Guatemala junto con las creencias y valores inherentes a él".[10] Esta mentalidad hidalga es ajena a la creación "funcional" de riqueza, es inmovilista y conservadora, aspira a concentrar en sus manos más tierras de las que puede, necesita y desea explotar y, sobre todo, es la que ha nutrido ideológicamente a las posteriores generaciones

de oligarcas guatemaltecos. Los vínculos matrimoniales permitieron a éstos últimos, como apunta Marta Casaus, tejer redes familiares capaces de desarrollar una asociación de poder y dinero de larga duración.

Casaus hace descender a las grandes familias oligarcas actuales de aquéllas que se formaron en época colonial: "Continuamos utilizando la denominación de 'oligarquía' para caracterizar a la clase dominante centroamericana dado que su base fundamental de sustentación económica y su forma de dominación política procede del control de la tierra, aunque a partir de esta se haya producido un proceso de diversificación social y económica, pero basada en la tierra como principal elemento de acumulación de capital. La tierra, para la oligarquía centroamericana continúa representando una importante base de maniobra política y a su vez un factor de retaguardia económica y social que le garantiza, en momentos de crisis, una eventual retirada estratégica... El poder económico y político sigue concentrado en un núcleo oligárquico compuesto, en su mayor parte, por antiguas redes familiares que detentan el poder desde la época colonial".[11]

El interesante estudio de historia política de esta autora dibuja, para el caso de la oligarquía guatemalteca (jamás desplazada por elites modernizantes, aunque en los últimos años sí haya asumido la modernidad como actitud estratégicamente útil), un cuadro social de las elites, resultante del reacomodo reciente de la clase dominante, que nos interesa referir aquí. Por un lado "la hegemonía en el bloque dominante parece volver a los antiguos criollos de origen vasco, junto con un sector de la oligarquía de origen extranjero... que se incorporan al núcleo oligárquico en el siglo XIX con el *boom* del café", a lo que habría que añadir "una nueva incorporación, desconocida hasta el momento en la historia política de Guatemala y es la llegada al poder de miembros de las sectas evangélicas que completarían la recomposición de la nueva elite dominante...; pentecostales que ocupan cargos de relevancia en las diferentes iglesias como Verbo, Shaddai, Elim, etc".[12] Los planteamientos derivados de este análisis llevan a la autora a cuestionar el que en algún momento se haya producido una verdadera crisis de dominación oligárquica en Guatemala o el desplazamiento real de una clase dominante con base en la tierra y que remonta sus raíces al período colonial.

En definitiva, el estado de postración que el régimen colonial provoca en la sociedad colonizada favorece la debilidad estructural que continúa aquejando a ésta mucho tiempo después. El caso de América Latina no sólo no es diferente, sino que constituye buena prueba de ello. El hecho de que los libros de texto que utilizan los escolares latinoamericanos recojan hoy día el período colonial interpretado como un aporte unidireccional de cultura civilizadora, va más allá, por su trascendencia, de la pura anécdota. No es así descabellado considerar, como lo han señalado algunos estudiosos del área, que la independencia es un proceso inacabado. O acaso es la conquista la que aún no ha concluido.

W. George Lovell sostiene que la conquista y colonización de Guatemala no corresponde exclusivamente a una experiencia histórica, traumática pero remota, sino que continúa presente, dramáticamente anclada en el corazón mismo de los hijos de los mayas, con un peso cotidiano que puede palparse.[13] Han cambiado los amos coloniales, los instrumentos y las justificaciones, pero la conquista sigue viva.

Apoyándose en el esquema de ciclos diseñado por E. Spicer[14] en su ya clásico estudio acerca del impacto que, sobre los indios del sudoeste norteamericano, causaron los sucesi-

vos regímenes coloniales de España, México y Estados Unidos, Lovell propone tres "ciclos de conquista" para la población maya de Guatemala desde el siglo XVI: la conquista llevada a cabo por la España imperial, la que representa el capitalismo internacional y local y la impuesta por el terror de Estado. La cultura maya ha sabido responder creativamente a las fuertes presiones derivadas de cada uno de estos ciclos: la dirección que siguieron las fuerzas aculturadoras no aniquiló la cultura de los pueblos mayas sino que, merced a la capacidad demostrada por éstos para absorber, integrar y reinterpretar en términos de la propia cultura, desembocó en un crisol sincrético que ha posibilitado la supervivencia hasta nuestros días. Pero todo ello no resta importancia a los embates que han tenido que sufrir los numerosos grupos de herencia cultural maya, a lo largo de la historia que sigue a la llegada de Alvarado a tierras guatemaltecas en 1524.

"TERCER CICLO DE CONQUISTA": TERROR DE ESTADO Y EVANGELISMO DE ESTADO

> "La libertad es apenas una palabra con la que engrasan la maquinaria de esta sociedad enferma, para que no se oxide ni apeste. La libertad aquí, señor, es una gran mentira, una enorme y gorda prostituta en la que se amparan los reptiles y las serpientes que la manosean, mas no lo debo decir, porque he prometido por treinta días callarme, como un Judas que por treinta monedas vendió la verdad en que creía".[15]

Una larga cadena de conflictos no resueltos marca el camino que nos conduce a la Guatemala de nuestros días, tan empotrada en la tragedia política y social como olvidada de la opinión pública. Acaso sea así porque la tragedia se inscribe ahora en el marco de una joven democracia, "esa farsa trágica que llaman democracia",[16] y porque cuesta aceptar que el derecho al voto y el terror no son antagónicos más que desde cierta abstracción teórica, máxime en Latinoamérica. El genocidio en Guatemala, salvo en aquellos períodos en los que el terrorismo de Estado a cargo de gobiernos militares se acabó convirtiendo en un escándalo internacional, ha venido siendo un genocidio silencioso.

La región centroamericana ha sido, sin lugar a dudas, la que ha sufrido un mayor número de invasiones y ocupaciones por parte de los Estados Unidos (Cuba, Puerto Rico, Haití, República Dominicana, Granada, Nicaragua, Panamá, Guatemala), lo que ha contribuido a la frustración continua del desarrollo autónomo en los distintos estados. Pero también han emergido poderosos enemigos desde el interior de las propias repúblicas: la región centroamericana ha conocido dictaduras que han llevado el terror de Estado a límites dramáticos. Los sectores medios, y, entre ellos, los intelectuales, no han contado en estos países con espacios reales de desarrollo, ni el campesinado ha logrado, a pesar de la sangre derramada, beneficiarse mínimamente de reforma alguna: "En fin, ha sido en el área centroamericana donde las oligarquías han sido más longevas, perdurando hasta el presente cual viejo tronco del que han ido brotando —o en el que han sido injertadas— nuevas ramas del capitalismo".[17] En este contexto se inscriben las redes de larga duración creadas por la oligarquía

terrateniente guatemalteca desde tiempos coloniales hasta el presente.[18]

En Guatemala, el derrocamiento de Arbenz en 1954 señaló el comienzo de una larga serie de gobiernos contrarrevolucionarios (en la medida en que anulan las reformas sociales instauradas durante la década anterior) que inicia el coronel Castillo Armas (1954-1957). Del sueño que parece tomar forma tras la Revolución de 1944, movimiento que logró arrastrar al régimen del general Ubico e inició el período liberal de Arévalo y Arbenz (1944-1954), Guatemala despertó violentamente merced a la sonada intervención militar norteamericana para proteger sus intereses encarnados en la *United Fruit Company (UFCO).*

Tras la caída del segundo gobierno de la Revolución a manos de las fuerzas anticomunistas de la Liberación Nacional, lideradas por Castillo Armas y apoyadas desde Honduras por los Estados Unidos, se instaló un gobierno títere de inspiración abiertamente anticomunista que hizo derogar la Ley Agraria de Arbenz e implantó medidas encaminadas a limitar hasta la virtual asfixia a los partidos de izquierda, forzando a sus líderes al exilio. A estas medidas siguieron otras que controlaban rígidamente el movimiento sindicalista y sentaban las bases de una nueva Constitución que entraría en vigor en 1955. Casaus nos refiere: "La derrota de la Revolución de Octubre significó la recomposición de una vieja alianza de clases, caracterizada por el retorno al poder de la vieja oligarquía agroexportadora y del capital norteamericano".[19] Todos los regímenes posteriores hicieron del anticomunismo su principal soporte ideológico.

A la muerte de Castillo Armas siguió un período de incertidumbre caracterizado por "fuertes pugnas interoligárquicas y de militares que disputan la hegemonía del bloque hegemónico".[20] La presidencia fue asumida interinamente por el coronel Flores Avendaño (octubre de 1957 a marzo de 1958), quien entregó el mando al general Ydígoras Fuentes (1958-1963), derrocado más tarde por un movimiento militar que encabezaba Enrique Peralta Azurdia (1963-1966). Durante este gobierno, que se impuso impidiendo las elecciones y que marcó el inicio del papel del ejército controlando por vez primera de manera absoluta el Estado, la Constitución de la República fue modificada nuevamente a fin de legalizar el régimen de facto: "Con el golpe de estado de marzo de 1963, el ejército como institución asume por vez primera el control del Estado y liquida torpemente la oportunidad histórica de estabilizar el poder contrarrevolucionario por medio de un gobierno reformista".[21]

La presencia del Ejército constituye la materialización institucional de la crisis y va más allá de la mera constatación de la ausencia de formas democráticas. Su presencia canaliza el creciente recurso a la violencia represiva e impide, merced a la generalización de la misma, la conversión del antagonismo interno y del conflicto social en una modalidad de participación política y un factor de dinamización social. No hay espacio efectivo para la oposición dentro del sistema, por lo que ha de situarse fuera de él. Antagonismos y conflictos acaban por adoptar la forma de subversión generalizada.[22]

El cierre progresivo de los espacios de organización, expresión y participación lleva a la clandestinidad política a aquellos sectores situados en la vanguardia de las reivindicaciones populares, por lo que a partir de 1962 se radicalizan como movimientos insurgentes. La respuesta contrainsurgente de los mandos militares alimenta el proceso de conversión del ejército en fuerza política, vinculada como tal a los intereses de las clases dominantes, y ganando progresivamente autonomía relativa respecto al bloque en el poder.[23] No pocos

analistas centroamericanos, encabezados por E. Torres-Rivas, han atribuido a la formación sociopolítica guatemalteca un carácter contrarrevolucionario y contrainsurgente desde 1954 y, especialmente, desde el golpe de Estado de 1963.

El coronel Peralta entregó el mando en julio de 1966 al licenciado Julio César Méndez Montenegro (1966-1970), durante cuyo gobierno el movimiento guerrillero quedó casi totalmente desorganizado: "La agudización de la lucha política entre los sectores avanzados del pueblo y sus opresores, determinó que se agudizara la represión antipopular. Para el año de 1966, a la par de una fuerte campaña contrainsurgente dirigida por el ejército norteamericano, se dieron masacres y hechos represivos todos los días. Especialmente cruel fue la represión en el oriente y en el centro del país. Se llegó al extremo que durante un año (1970-71) se vivió en estado de excepción (toque de queda y suspensión de toda clase de garantías individuales)". La represión, encaminada sobre todo a la eliminación selectiva de dirigentes del movimiento popular, era llevada a cabo no sólo por el ejército nacional y demás fuerzas de seguridad del Estado, sino también por grupos paramilitares de extrema derecha (Ojo por ojo, Mano blanca). Amnistía Internacional, en su informe publicado a finales de 1978, denunciaba más de 20,000 asesinatos desde 1965.[24]

La década de los 70 es clave en la historia del movimiento obrero guatemalteco. Con ella se inicia un período de recrudecimiento de los conflictos sociales. Guatemala conoció un aumento de las luchas sociales y de la organización sindical. Se multiplicaron las movilizaciones, paros y huelgas obreras (industriales y agrícolas), y se dejó notar, asimismo, el peso de un movimiento estudiantil particularmente activo. La represión militar asestó en todos los casos golpes brutales a líderes y simpatizantes. Finalizaba así la larga etapa durante la cual la oposición popular se manifestaba a través de huelgas y movimientos sociales puntuales.[25] De hecho, las manifestaciones que derribaron el régimen de Ubico fueron realizadas por sectores sociales que incluían a la burguesía comercial e industrial, la pequeña burguesía, estudiantes y profesionales democráticos.[26] En general, como explica Torres-Rivas para Centroamérica y Guatemala en esta década de los 70, el movimiento obrero y campesino, cuando se organiza, lo hace al margen del control estatal y del apoyo patronal. Por ello el movimiento sindical fue muchas veces "ilegal" y tendió a crecer clandestinamente. En este sentido, "ninguna práctica reformista puede prosperar si no se resuelven y absorben de manera normal y prevista los conflictos sociales más elementales... lo que es popular es sospechoso y atrae, como procedimiento de control, la represión".[27] La consecuencia lógica ha sido la politización inmediata ya sea de la demanda estudiantil, de un conflicto de empresa o de una manifestación callejera.[29]

Los gobiernos de los generales Carlos Arana Osorio (1970-1974) y Kjell Eugenio Laugerud García (1974-1978) sirven de preámbulo a la irrupción en la escena política de un tercer y nuevo general, Fernando Romeo Lucas García (1978-1982). La subversión guerrillera, la movilización creciente de los trabajadores y otros sectores populares urbanos, así como la politización activa del campesinado indígena, alcanzaban por estos años una pujanza alentada por la guerra civil en la que se debatía El Salvador (impulsada por la actividad de un movimiento guerrillero que se expandía con gran arraigo popular) y por el gobierno revolucionario que se había establecido en Nicaragua desde 1979:[30] "En un informe dado a conocer por las organizaciones revolucionarias en unidad —Ejército Guerrillero de los Pobres

(EGP), Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) y Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT)— en el mes de junio de 1981, consignaba que sus acciones se extendían en Guatemala a 19 de los 22 departamentos, y que en sólo 29 días le habían ocasionado al Ejército 'nacional' 662 bajas".[31] La guerrilla guatemalteca en ese momento agrupa las fuerzas mencionadas en la denominada Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Todas estas organizaciones inician un proceso de reestructuración a partir de 1970: el EGP no comienza su actividad hasta 1975, la ORPA se constituye en 1971 (aunque no se presenta públicamente hasta 1979). En sus planteamientos se enfatiza la participación activa de la población indígena en la lucha guerrillera, y por ello centralizan su actividad en las áreas del altiplano occidental más densamente pobladas por indígenas.[32]

Las elecciones de 1978 vinieron nuevamente presididas por el fraude electoral, así como por el mayor abstencionismo registrado hasta entonces en Guatemala (el 63.5% de la población no acudió a votar). El mandato de Lucas García intensificó hasta extremos patéticos la represión estatal o "terrorismo de Estado" (el modelo que Casaus define como "de dominación militar oligárquica"). Los actos de violencia en las ciudades y las áreas rurales, donde la población indígena de los departamentos del centro y el occidente de país (principalmente en Quiché, Huehuetenango y Chimaltenango) fue brutalmente golpeada, se sucedieron a un ritmo que llevó a la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas a responsabilizar al gobierno de Lucas García de más de seis mil asesinatos políticos.[33] Asimismo, según informes de la Comisión de Derechos Humanos de Guatemala, 13,500 personas en total fueron desaparecidas o asesinadas. Tan sólo dos meses después de que el general llegara al poder se produjo una matanza en Panzós, la cual aún se recuerda: más de 150 campesinos y sus familias fueron ejecutados en la plaza del municipio. La fuerte represión que se desató eliminaba a dirigentes, militantes y afiliados a las organizaciones populares que, a causa de las matanzas, secuestros y desapariciones, no tardaron en abandonar el *status* legal y pasar a la clandestinidad.[34]

La dictadura militar, que en Guatemala se inaugura a raíz del golpe institucional del 30 de marzo de 1963 (que impidió la elección de Juan José Arévalo y situó en el poder a las Fuerzas Armadas como institución) muestra como característica básica la represión. Si bien ésta constituye uno de los rasgos formativos de toda relación de poder, en la dictadura militar se convierte en epicentro del mismo: "El Ejército es el único que puede estar en el centro de un proceso en que las fracciones burguesas no logran un acuerdo estable, pero, sobre todo, cuando aparecen en escena los sectores populares fuera de su control", y es entonces cuando "en el seno del aparato del Estado, una de sus instituciones desarrolla la capacidad para encabezarlo, ocupando el centro de las decisiones y desplazando a otras".[35]

Los 19 años que median entre los golpes de Estado del 31 de marzo de 1963 y el 23 de marzo de 1982 (que siguió, como veremos, al mandato de Lucas García), permitieron la consolidación e institucionalización del Ejército como fuerza política y el desarrollo de su presencia hegemónica en el seno del bloque en el poder.[36] Prueba de ello fue la postulación sistemática de candidaturas militares durante los comicios de 1970, 1974, 1978 y 1982, lo que daba apariencia "legítima" a los mandatos militares mediante el fraude electoral que garantizaba la continuidad del sistema de dominación.[37] El Ejército guatemalteco no tiene

partido propio, pero sí candidatos presidenciales propios "para cuya elección basta una alianza transitoria con algunos de los grupos de derecha".[38]

En el caso de Guatemala, "la militarización del estado oligárquico no consiste en el simple hecho de que los militares ejerzan el poder, sino en que el Ejército como institución ocupe el poder con el apoyo y la participación directa de la oligarquía". Retomando el análisis del sociólogo Gabriel Aguilera, Marta Casaus nos refiere de qué modo la institución militar como tal se macrodesarrolla a través del Estado, con lo que se sitúa más allá de sus funciones técnico-militares y cobra protagonismo en el proceso político mismo, en el aparato productivo y en buena parte de los ámbitos propios de la sociedad civil. Ello es resultado de la ausencia de un proyecto político por parte de la clase dominante que, de esta forma, delega el ejercicio del poder en las Fuerzas Armadas. De otro lado nos apunta que, simultáneamente, militares individuales se incorporan así a fracciones de la clase dominante (principalmente la oligarquía agroexportadora) pasando a formar parte de ella y a defender, por tanto, los intereses de su clase.[39] Conviene aclarar en este punto que Casaus define a la clase dominante guatemalteca como oligarquía en el sentido de Torres-Rivas, "entendiendo por ello a la burguesía de los países subdesarrollados que por su naturaleza agraria y su función en el mercado mundial, así como por su estilo político y su ideología seudoliberal, guarda mayor relación con una elite dominante que con una clase burguesa".[40]

Nos estamos refiriendo a regímenes que, en primer lugar, descansan en el ejercicio sistemático de la represión cuando no (como ocurrió a partir de 1975) del terror abierto y generalizado. Son, en segundo lugar, regímenes que reflejan el profundo vacío hegemónico que aqueja al bloque dominante permeando toda la sociedad: es, en consecuencia "un estado débil pero artillado". En tercer lugar, son regímenes que "dejan de apoyarse en las instituciones donde tradicionalmente se produce el consenso y el ritual de la representación clasista. Por ello, la minusvalía de la representación parlamentaria, el irrespeto por el fuero judicial, la uniformidad de una prensa de derecha (que es una manera eminente de terminar con la libertad de prensa), no dejan mejor parados a los procesos electorales, a través de los cuales se produce el intento legitimador".[41] En Guatemala los militares han ocupado el poder durante largos períodos desde el inicio de la conformación del Estado, ya sea por medio de golpes de Estado o a través de elecciones fraudulentas. De hecho, la década de 1944 a 1954 ha sido considerada como la única excepción democrática en la experiencia política del país durante este siglo. Torres-Rivas nos propone a este respecto la siguiente reflexión: "Es problemático clasificar la naturaleza de un régimen que, como el guatemalteco, difícilmente puede ser catalogado como totalitario o como fascista. No es totalitario porque el monopolio del poder no se ejerce a partir de un centro hegemónico (partido, elite) que se autoatribuye la autoridad total... Menos aún podría ser catalogado como fascista, categoría histórico-analítica que corresponde a un momento del desarrollo de la gran burguesía financiera, cuya debilidad estructural frente al movimiento obrero está dada por un conjunto de condiciones internas e internacionales", que poco o nada tienen que ver con Guatemala o América Latina.[42]

En medio del amargo panorama desatado a raíz de su llegada al poder,[43] Lucas García convocó unas elecciones generales que se celebraron el 7 de marzo de 1982. La oposición clamó pidiendo la anulación de unos comicios que tacharon de abiertamente fraudulentos,

situación que rememoraba lo ocurrido en 1974 y 1978, cuando también se alzaron las protestas que denunciaban el fraude electoral. El 23 de marzo de 1982 el Ejército (los llamados "jóvenes oficiales") derrocó a Lucas García, anuló las elecciones, disolvió el Congreso y decretó un Estatuto Fundamental de Gobierno que sustituyó la Constitución de 1965. El gobierno quedó en manos de una Junta Militar integrada por los generales José Efraín Ríos Montt, Horacio Maldonado Schaad y Luis Gordillo, pero pronto fue disuelta quedando como Presidente de la República el general Ríos Montt (23 de marzo de 1982-8 de agosto de 1983).

En vísperas de su mandato el Estado estaba muy debilitado, mientras el país entraba en una situación claramente revolucionaria.[44] Ríos Montt desplegó un enorme operativo contrainsurgente a nivel nacional, lo que provocó una de las más radicales oleadas represivas que ha conocido la población ubicada en las áreas de conflicto. La dictadura militar y terrorista (así llamada por Figueroa Ibarra) encabezada por Ríos Montt no constituyó un bloque homogéneo ni monolítico, pero a pesar de contradicciones internas como ésta, el proyecto de "reformismo contrarrevolucionario"[45] logró aglutinar y dar signo al régimen de Ríos Montt.[46]

"Los héroes generalmente regresan cubiertos de medallas y condecoraciones; yo sólo quiero estar cubierto con la sangre de Cristo". Estas palabras corresponden a una de las muchas alocuciones públicas que Ríos Montt, "primer presidente evangélico de Guatemala" y colocado "por voluntad divina" en la Presidencia de la República, realizó durante su breve pero sonado mandato. Desplazado como ganador de las elecciones de 1974 por el general Laugerud, Ríos Montt, "el ungido de Dios", se encargaría de predicar la reforma moral para Guatemala. Bastian nos refiere: "En septiembre de 1982, una carta circular redactada por uno de los dirigentes de la Iglesia del Verbo, Carlos Ramírez, llamaba a los pastores e iglesias protestantes norteamericanas pidiéndoles su apoyo económico al régimen de Ríos Montt cuando según él, Nicaragua era 'un modelo marxista de opresión y odio' y la política de Ríos Montt 'una alternativa de Dios en este combate por la libertad'".[47]

Ríos Montt era (y continúa siendo) miembro activo de la Iglesia del Verbo, denominación evangélica de raíz californiana y una de las que se instaló en Guatemala tras el terremoto del 4 de febrero de 1976, que provocó más de 23,000 muertos y 70,000 heridos, dejando sin vivienda a más de un millón de personas. Verbo llegó para ayudar a los damnificados. En cambio, el general cristiano fue señalado internacionalmente como el responsable de la masacre, a manos de su ejército, de cientos de campesinos a los que se acusaba de apoyar la subversión comunista. Quiso convertir Guatemala en una "Nueva Israel" y como primer paso para limpiarla de enviados de Satanás (comunistas e idólatras por igual) organizó el Programa "Fusiles y Frijoles", continuación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) ideadas por el régimen anterior y dirigidas ahora por Benedicto Lucas García —hermano del dictador Romeo Lucas García— para su actuación en el Triángulo Ixil. Ofreciendo alimento a cambio, el Ejército reclutaba con carácter obligatorio entre los miembros de las comunidades indígenas a los que se encargarían de la represión delegada.

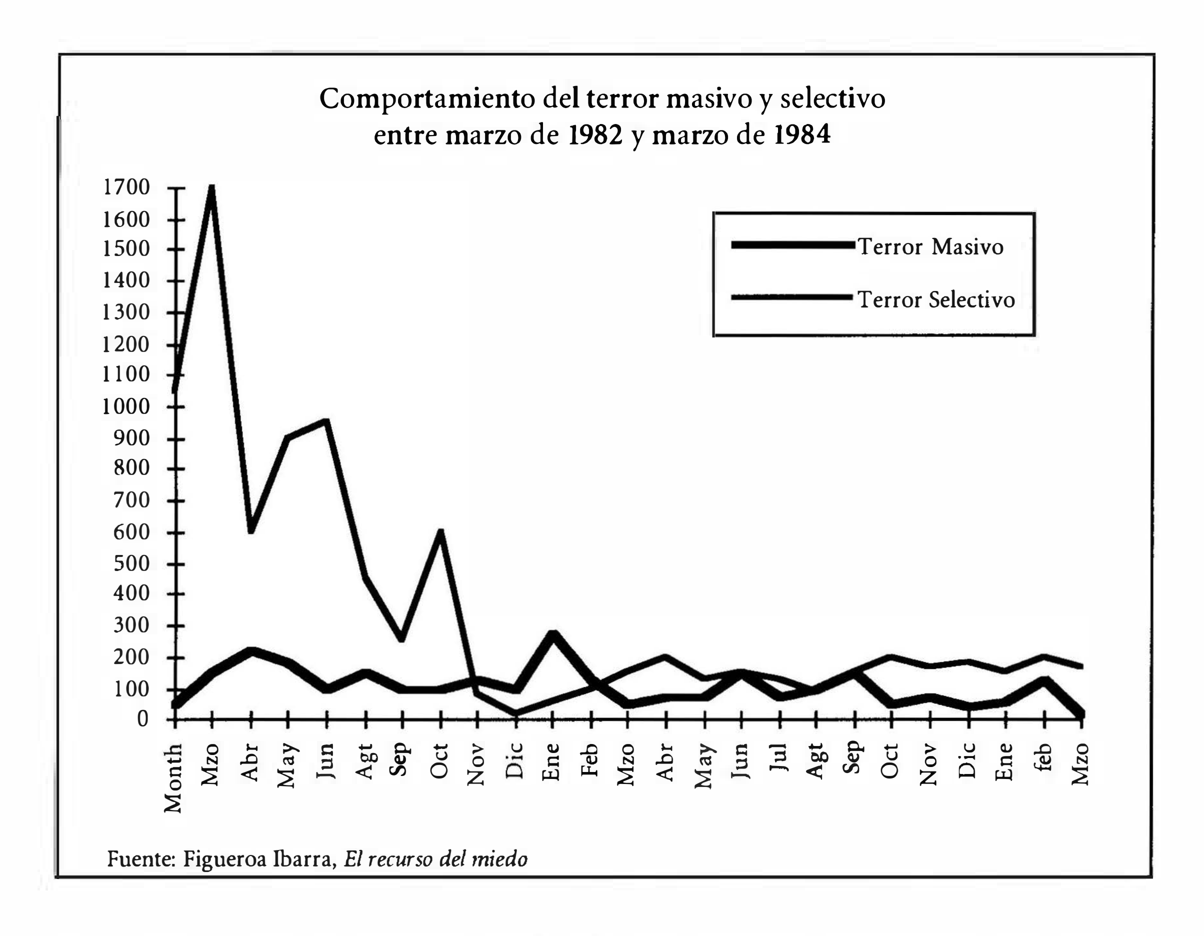
El número de patrulleros se incrementó durante el mandato de Ríos Montt, llegando a novecientos mil, el 60% de los varones de edades comprendidas entre los 19 y los 60 años.[48] El fortalecimiento de esta organización paramilitar constituyó el paso más importante del régimen riosmonttista para transformar la guerra popular revolucionaria en guerra civil,[49] con el fin de confundir a la opinión local y hacerle creer que lo que había en Guatemala era

una guerra civil entre el campesinado y las fuerzas revolucionarias.[50] El triángulo Ixil (Quiché) conoció, más que ninguna otra área del país, la devastadora labor de estos enemigos virtualmente inyectados en el corazón de las comunidades.

Más de medio millón de desplazados originó la violencia desatada durante el régimen de Lucas García, indígenas procedentes de los departamentos de Quiché y Huehuetenango, buena parte de los cuales cruzaron la frontera para hacinarse como refugiados en campamentos localizados en el sur de México. A éstos hay que añadir aquéllos que pudieron sobrevivir a la represión militar desplegada durante el régimen del general "iluminado": más de 100,000 refugiados y más de 500,000 desplazados internos. Las ejecuciones se sucedían a un ritmo macabro: "La matanza de 500 indígenas ocurrida el 23 de marzo de 1982 en aldeas ubicadas entre El Quiché y Huehuetenango; las del 24 al 27 de ese mismo mes (bombardeos desde helicópteros) en las zonas de San Cristóbal y Baja Verapaz, con un saldo de 100 personas muertas; las del 10 de abril en Chimaltenango, con el asesinato de 250 campesinos. Los cuatro departamentos que registraron el más alto índice de asesinatos fueron, en su orden, El Quiché, Alta Verapaz, Escuintla y Huehuetenango, informó la CDHG (Comisión de Derechos Humanos de Guatemala)".[51]

La nueva estrategia de terror ideada por Ríos Montt consistió en perpetrar masacres generalizadas en el área rural, lo que se dio en llamar "política de tierra arrasada". Figueroa Ibarra entiende esta política como un elemento táctico fundamental del régimen, calificándolo como "regionalización y masificación del terrorismo de Estado".[52] La represión se enquistó en las áreas rurales, donde se arrasaban poblados, aldeas y caseríos, se fusilaban hombres mujeres y niños, y se concentraba a otros en "aldeas modelo". Entre tanto, en las ciudades se percibía que todo había vuelto a la normalidad. En las aldeas modelo se aplicaron planes de "desarrollo de la comunidad" en dos etapas: "Primero se denominó 'Frijoles', y en la segunda etapa del Plan de Acción para Areas en Conflicto (PAAC), 'Techo, Tortilla y Trabajo'. Las aldeas modelo actuaron como verdaderos campos de concentración ubicados en los municipios de Quiché, Chimaltenango y Huehuetenango, pero también se implantaron en Alta Verapaz. Los municipios de Nentón, La Libertad, San Martín Jilotepeque, San Cristóbal Verapaz, Chajul, Nebaj, Uspantán, Cotzal, Panzós, Cahabón, Senahú, son algunos de los que están situados en los departamentos mencionados, los cuales pasarán a la historia del horror como los escenarios de los actos más terribles de genocidio".[53] Las innumerables condenas de organismos internacionales, la supresión de las inversiones públicas y privadas por el clima de inestabilidad política que vivía el país y el aislamiento internacional no arredraron a Ríos Montt.

La organización de la Iglesia del Verbo, tanto a nivel nacional como internacional, estuvo involucrada en todo momento en los planes contrainsurgentes del general. El ejercicio del terror en el Triángulo Ixil durante la dictadura riosmonttista, se vio acompañado de la presencia de equipos asistenciales protestantes que impulsaron la política "fusiles y frijoles".[54] Pronto se expandió la sospecha de que Ríos Montt pretendía convertir al protestantismo en la religión de Estado en Guatemala, ya que la dictadura del general "ubicó a protestantes en puestos de poder en las diversas instancias del aparato estatal, y dio especial relevancia a asesores que lo eran más que por su experiencia política, por su filiación religiosa (por ejem-



Fuente: Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo*

plo, Alvaro Contreras y Francisco Bianchi)".[55] Si a ello unimos los recortes en la libertad de expresión (que dificultó el conocimiento y difusión de lo que estaba ocurriendo) y la generalización del terror, entenderemos cómo durante el régimen de Ríos Montt se logró golpear duramente al movimiento insurgente —principalmente al EGP— , que durante un año y medio después permaneció prácticamente inactivo.

En cualquier caso, como afirmó Stoll al hilo de la paradójica popularidad que alcanzó la figura del dictador "renovado" ("renacido", converso) en las elecciones celebradas casi una década más tarde, en enero de 1990: "Hay dos formas de entender a Ríos Montt, como un reformador y como un violador de los derechos humanos, pero separar las dos es un error".[56] La oligarquía guatemalteca aplaudió el golpe, al menos hasta que Ríos Montt comenzó a arremeter contra ella en sus discursos dominicales, por su presunta falta de moralidad. El Ejército comenzó a manifestar más síntomas de resquebrajamiento y división que en los tiempos de Lucas García, entre otras razones porque el golpe de Estado, que había sido liderado por los oficiales medios, acabó por generar malestar en los mandos superiores. La Administración Reagan apoyó inicialmente el golpe, pero el nacionalismo del general, su cada vez más desprestigiada imagen de mesías paternalista, desequilibrado y despótico, y las denuncias internacionales por la constante violación de los derechos humanos comenzaron pronto a representarle un costo político demasiado alto.[57] El distanciamiento entre el espíri-

tu estatal y el económico-corporativo de la clase dominante (el primero expresado a través de Ríos Montt y su equipo, y el segundo a través de los dirigentes y cámaras empresariales), esto es, el alejamiento de la burguesía local, fue por su parte uno de los factores internos que aceleraron la caída de Ríos Montt.

Casaus considera que los gobiernos militares de Lucas García y Ríos Montt constituyen la máxima expresión de la crisis de dominación —a causa de una falta de consenso sobre el modelo económico y el proyecto político a seguir—, que generó fuertes fricciones en el interior del bloque dominante. Hasta ese momento la oligarquía guatemalteca, que jamás abandonó el poder ni vio realmente en peligro sus propiedades, llevaba décadas de apoyo a regímenes autoritarios y contrainsurgentes, delegando en los militares ciertas tareas políticas y guardando para sí el control de algunos ministerios claves como el de Agricultura, Economía y Finanzas. Tras Lucas García y Ríos Montt, la situación respondía nuevamente a un vacío y crisis de poder y a un fortalecimiento del movimiento guerrillero. Con el golpe de Estado de Humberto Mejía Víctores (1983-1986), "se inicia la remodelación del bloque en el poder y se modifica la correlación interna de fuerzas de la oligarquía".[58] Mejía Víctores contó con el apoyo pleno de la Administración Reagan para destituir al problemático Ríos Montt, cuya cruzada contra la subversión comunista y por la reforma moral le había llevado a abrir nuevas fronteras a la represión y el genocidio.

El general Oscar Humberto Mejía Víctores logró encarnar, tal como en su día lo hiciera Ubico, las esperanzas que aún le quedaban a un pueblo que había soportado décadas de represión. El panorama era desolador: "En el año de 1980, organismos defensores de los Derechos Humanos estimaron que en los últimos 26 años (1954-1980), fueron asesinados más de 70,000 guatemaltecos por grupos paramilitares y fuerzas de seguridad".[59] Pero con Mejía Víctores sólo se rompía momentáneamente la tradición para reforzarla. Había sido Ministro de Defensa de Ríos Montt, y a él se le debían los éxitos de la campaña contrainsurgente del general evangélico. Con su elección se tranquilizó al Alto Mando del Ejército guatemalteco, que de esta manera retomaba el control del poder y veía reinstaurado el mecanismo tradicional de sucesión. La Administración Reagan, por su parte, aplaudió el cambio que le permitiría el apoyo a un personaje menos controvertido internacionalmente. Pero la continuidad de la lucha contrainsurgente y, en consecuencia, de la represión y el terror durante su mandato fue un hecho. No obstante, se prestó mayor atención a los programas de Acción Cívica, destinados a legalizar los mecanismos menos abiertamente cruentos de control de la población civil, y especialmente la campesina, que fue recluida en aldeas ("polos de desarrollo") y vigilada de cerca por militares.

Asimismo se fortalecieron las PAC y se suprimieron los Tribunales de Fuero Especial establecidos durante la etapa anterior.[60] En estos tribunales, sin defensa o con una defensa muy precaria, los acusados eran procesados y sentenciados en juicios secretos y posteriormente torturados y/o ejecutados. Constituyeron el intento por parte del régimen riosmonttista del "legalizar" el terrorismo de Estado (ya que su "legitimación popular" corría a cargo de las PAC), esto es, tratar de sacarlo de la clandestinidad en la que lo mantuvo el régimen de Lucas García, y a la que lo devolvería Mejía Víctores con la supresión de dichos tribunales.[61] El terror volvió a hacerse selectivo durante el mandato de éste último.

No obstante, Mejía Víctores quiso romper con el aislamiento internacional y buscar los canales que posibilitaran la apertura democrática. Tras superar la oposición de la oligarquía cafetalera, y contando con el apoyo de las facciones más modernizantes de esta clase (la oligarquía comercial, industrial y financiera), la maniobra democrática parecía posible: Por su parte "el Ejército se compromete a asumir una retirada 'formal' del poder, a cambio de cierto reparto en el aparato político del Estado".[62] Concentrarán todo el manejo del aparato represivo, controlarán los programas de contrainsurgencia y los de Acción Cívica (polos de desarrollo y PAC), y se asegurarán de que sus miembros no serán enjuiciados. La Administración norteamericana favoreció cualquier opción de centro-derecha para los inminentes comicios. Así, el 1 de julio de 1984 se celebraron las elecciones para integrar la Asamblea Nacional Constituyente, registrándose una tasa de participación ciudadana muy alta. El gobierno militar había prometido no interferir en el resultado de los comicios y cumplió su promesa. Por primera vez en catorce años parecía respetarse la voluntad ciudadana.[63]

El electorado decantó las elecciones de 1986 en favor de la Democracia Cristiana liderada por Marco Vinicio Cerezo Arévalo (1986-1991), lo que evidenció la aceptación ciudadana de una alternativa política progresista, no tradicional, y el rechazo a opciones que representaban los intereses conservadores tradicionales. Pero el nuevo presidente despilfarró toda la ilusión depositada en él y en su gobierno y la invirtió en escándalos políticos, corrupción, nepotismo y, para no romper con la sangrienta tradición que arrastraba el país, implicaciones en crímenes políticos y violación de los derechos humanos. Además, aunque la situación no respondía a la implantación de un nuevo esquema autoritario, "la cúpula militar constituyó también la base fundamental en el mantenimiento del precario e inestable gobierno civil guatemalteco... y las manifestaciones constantes, las huelgas, las críticas en la prensa y las denuncias populares, interpretadas por el gobernante como indicadores de que el en país se vivía en un clima de mayor libertad".[64] Se trató por tanto de un cambio en las formas, mientras las estructuras permanecían inalteradas.

Y en el año que precede al final del mandato de Vinicio Cerezo, evangelismo y política vuelven a aparecer nítidamente unidos. Lo que durante la campaña de trabajo de campo que desarrollé en 1989, cuando aún gobernaba Vinicio Cerezo, era tan sólo una intuición razonable, se convirtió durante 1991 en una realidad constatada: Guatemala, el país latinoamericano donde el ritmo de conversiones al protestantismo pentecostal es más acelerado, "produjo" en enero de 1991 un presidente cristiano. La llegada a la Presidencia de un evangélico con el grado de "profeta", miembro activo de la Iglesia El Shaddai, es un acontecimiento político-religioso de gran significación por lo que a la pujanza del voto evangélico-pentecostal se refiere. El hecho invita, sin duda, a la reflexión sobre la trascendencia política de las conversiones, sobre la instrumentalización política de los contenidos ideológicos del protestantismo —con vistas a la construcción de una base social para apoyar eventualmente regímenes políticos— y sobre la presumible consolidación de un proyecto político de raíz protestante. Un proyecto que va más allá de la incuestionable utilización oportunista con fines políticos de la metamorfosis espiritual que vive el país.

El ingeniero Jorge Serrano Elías, nombrado presidente del Consejo de Estado durante el gobierno de Ríos Montt, miembro entonces de la Iglesia Evangélica de Cristo Elim, candida-

to a la primera magistratura en 1984, era elegido Presidente de Guatemala en 1991. Casaus examina la llegada al poder de Serrano Elías desde el punto de vista de la extraordinaria capacidad de supervivencia y reciclaje de las oligarquías centroamericanas que ahora, ante la posibilidad de perder la hegemonía en toda la región, serán capaces de una reestructuración interna, una recomposición de sus alianzas de clase, para retornar al poder: "Esta vez no por la vía autoritaria de los gobiernos dictatoriales de 1930, ni por la vía de la militarización del poder y de la aplicación de la contrainsurgencia como en la década de los 70, sino que, tras un largo período de crisis y de falta de realineamiento interno, retorna por la vía de las urnas y legitima con su presencia en el Estado los procesos de transición democrática".[65]

Pero el triunfo del candidato Jorge Serrano Elías a comienzos de 1991 (en unos comicios de espectro electoral de orientación conservadora) no resulta un hecho aislado ni sorprendente cuando se ha conocido el ambiente preelectoral de los últimos meses de 1990. Es la gran paradoja de un pueblo hambriento, atemorizado y analfabeto. El ex dictador Efraín Ríos Montt se había convertido en el candidato más popular, siguiendo un modelo de razonamiento que puede parecer espeluznante fuera de las fronteras guatemaltecas: algunos de sus defensores sostenían que Ríos Montt podía ser acusado de haber fusilado a mucha gente, pero jamás de ser deshonesto. Un funcionario católico me contaba en agosto de 1990, en plena campaña electoral: "No pueden acusarle de ladrón, lea usted los periódicos y comprobará que de ladrón nadie puede acusarle. Es un hombre honesto el general, por eso este gobierno de la Democracia Cristiana está temeroso de que gane, porque controlaría la enorme corrupción que pudre al país. Es un hombre duro, sí, pero se limitó a imponer justicia y a fusilar criminales. Sí, mató a mucha gente, pero también ahorita hay matanzas sin orden. Ahorita dicen que no puede ser Presidente, que viola no se qué artículo de la Constitución... ¡Pero este gobierno los ha violado todos!"[66] En efecto, muchos guatemaltecos apoyaban al general en aquellos meses finales de 1990. Pocos hablaban abiertamente, todos esperaban los movimientos que se producirían en la contienda preelectoral una vez que la candidatura de Ríos Montt (cuya inscripción se hizo esperar) se aceptase como constitucional. No ocurrió; el artículo 186 de la Constitución Política del país impide optar al cargo de Presidente o Vicepresidente de la República "al caudillo o los jefes de un golpe de Estado, revolución o movimiento similar que haya alterado el orden constitucional, ni a quienes como consecuencia de tales hechos asuman la jefatura del gobierno".[67]

¿Cómo explicar el triunfo de Serrano Elías si todas las previsiones colocaban a Jorge Carpio (candidato de la Unión de Centro Nacional) como el segundo personaje más popular (tras Ríos Montt) y a Serrano Elías en uno de los últimos puestos de la lista?[68] El clima religioso que una década atrás había favorecido que Ríos Montt condujese durante casi dos años Guatemala, y el impulso que su presencia en el gobierno supuso de cara al crecimiento y legitimación del movimiento evangélico en el país, dejó sin duda una herencia de signo político. Aunque, más que el peso del adoctrinamiento y la ideología protestantes, considero que la gran baza de Ríos Montt y lo que constituye el corazón mismo de su herencia política, fue el mito de su honestidad, palabra que no casualmente acompañó su nombre durante la campaña electoral en el verano de 1990, y que el general en su momento hizo derivar de su

condición de cristiano evangélico "renacido". Nueve años más tarde, Serrano Elías es votado por un electorado al que la Democracia Cristiana ha deshecho las esperanzas en una opción política de centro-izquierda, y que ante el rechazo a la candidatura del general sólo ve el camino de la otra opción política evangélica. Es un desplazamiento "desganado" del voto evangélico el que lleva a Serrano Elías a la Presidencia en enero de 1991.

No considero exagerado afirmar que Guatemala era riosmonttista (al menos la que yo conocí), y Serrano Elías y su partido, el Movimiento de Acción Solidaria (MAS), partido de centro-derecha, fueron alzados hasta la Presidencia por el rechazo constitucional a la candidatura del general. Parece claro que el crecimiento protestante en Guatemala, que en 1991 elevaba la cifra de conversos a un 30% de la población, demostró empuje suficiente como para producir un presidente "con temor de Dios", ha impactado de manera notoria la cultura política del país y ganado terreno entre las clases media y alta guatemaltecas. En este sentido, la negación explícita de inquietudes políticas y el proclamado alejamiento de los "asuntos mundanos", características consideradas inherentes al discurso y la práctica de los protestantes guatemaltecos, entran en contradicción con el grado de participación política demostrado en las elecciones de 1990. Esta aparente contradicción podría explicarse, en parte, por la mixtificación del discurso protestante oficial que contiene de modo subyacente una intencionalidad política. Pero este punto será abordado en próximos capítulos.

Desde el inicio de su mandato, Serrano Elías quiso aparecer como un defensor incansable de la paz y la negociación, lo que se tradujo en varias rondas de conversaciones frustradas con representantes de la guerrilla guatemalteca.[69] Pero la lucha "no es contra carne y sangre", y los empecinados rebeldes no parecen sino uno de los más afilados "dardos" con los que Satanás pretende herir al pueblo de Dios... Una década después de que Ríos Montt, el general que se decía cubierto con la sangre de Cristo, el "elegido" que llegó a buscar el apoyo político de la población a través de una amplia red de pastores y asesores de Verbo que a lo largo de todo el país justificaran, Biblia en mano, la violencia contrainsurgente,[70] una década después de que aquel general predicara la reforma moral, Serrano Elías predicaba en Shaddai: "Nuestra lucha no es contra carne y sangre sino contra principados y potestades. Las batallas se ganan arriba y el reflejo se ve aquí abajo... La mía es la actitud de un Josué o de un Moisés, que inmediatamente al oír la voz de Dios pusieron en orden las cosas del pueblo y permanecieron ellos en la 'visión' que tenían aunque el pueblo murmurara y criticara... Ahora se necesita fe para creer que Dios va a restaurar completamente esta nación... ¡Para eso es para lo que necesitamos fe, para creer en lo imposible!... ¡Dios ha dado promesas para este país y esas promesas van a ser una realidad!"[71]

Carlos Rafael Soto, en un artículo en el que elogiaba la valentía de Rigoberta Menchú Tum, indígena quiché cuya labor de lucha y denuncia se vería semanas después reconocida mediante la concesión del Nobel de la Paz, escribía, no sé si haciendo una concesión a la utopía o regalándonos una intuición fundada, estas palabras: "Alguien me ha asegurado que la elección de Serrano Elías fue la primera y la última que un sector religioso decidiera con su propio peso específico. En las próximas elecciones el factor decisorio va a serlo, también por primera vez, el voto indígena, organizado y consciente".[72]

CONTEXTO ECONOMICO Y SOCIODEMOGRAFICO

"En todos los países centroamericanos hay pobreza; pero se trata ahora de un nuevo tipo de pobreza, nunca aquel, antiguo, que el hombre comparte, en ciertas etapas de su historia, con los animales... hoy se trata de una pobreza insultante... porque pone, lado a lado, el lujo y la miseria, la abundancia y la indigencia".[73]

La extensión territorial de Guatemala es de 108,889 km2 y cuenta con una población estimada en 9.200,000 habitantes.[74] País eminentemente agrícola, este hecho unido al de la aguda desigualdad que caracteriza al sistema de propiedad agrícola, convierte el problema de la tierra en una de las principales tragedias socioeconómicas que enfrenta la pequeña república. La concentración de la tierra y la dependencia del capital extranjero constituyen los dos factores que en términos genéricos definen mejor la situación económica en Guatemala. Ambos factores tienen un peso y una presencia de carácter histórico en el país, y su trascendencia no es meramente económica, sino también de índole política y social.

A la secular concentración de la propiedad se añadió, durante el último tercio del siglo XIX, el monocultivo, que si bien representa beneficios derivados de la especialización en un cultivo que se ha demostrado eficaz, como es el café, simultáneamente genera una fuerte dependencia del mercado internacional, ya que su prosperidad depende de la obtención de salida en dicho mercado. A esta dependencia de tipo económico se añaden consecuencias sociales que tienen que ver con las huelgas, la emigración estacional y los bajos salarios. Tras este apoyo drástico a la caficultura, que se inicia con Justo Rufino Barrios en 1871, siguieron algunos intentos de diversificación agrícola: se introdujo el cultivo del hule en el Petén, se fomentó el del algodón en la costa sur y, ya en nuestro siglo, se crearon grandes fincas dedicadas al cultivo de la caña de azúcar. Pero el carácter siempre extensivo de los nuevos cultivos dejó intacto el núcleo del problema: el latifundismo, el mismo que desde principios del siglo XX es aplicable al cultivo del banano por la *United Fruit Company* y que desde antes caracterizaba a las grandes extensiones de tierras en manos de alemanes y dedicadas al café.[75]

La política reformista de Arbenz y la Reforma Agraria promulgada en junio de 1952 estuvieron destinadas principalmente a acabar con esta situación de debilidad. Se combatió la propiedad ociosa, no trabajada, pero no el tamaño de la explotación; se desatendieron posibles propuestas de cooperativismo y colectivismo; se obvió, acaso por pura imposibilidad dados los niveles de desarrollo, la tecnificación. En contrapartida, se incrementó el rendimiento agrícola, la exportación creció y se restringieron las importaciones.

Las condiciones de pobreza y atraso que caracterizan a la sociedad guatemalteca encuentran parte de su explicación en el subdesarrollo que afecta muy particularmente al campo. La presión demográfica ha puesto en jaque la agricultura de subsistencia, que en 1985 representaba un 9.9% del territorio guatemalteco y afectaba a un 70.5% de propietarios y "beneficiarios" de la tierra.[76] Esa misma presión ha incrementado el éxodo campesino e intensificado un proceso de urbanización de características macrocefálicas, esto es, de desproporcionada concentración. La agricultura ha constituido en el pasado y sigue siendo el sector productivo más importante de la economía nacional, si bien recientemente el sec-

tor comercio se ha aproximado bastante en orden de importancia. Por su parte, la industria manufacturera ha incrementado su participación en el Producto Interno Bruto (PIB), aunque de modo menos significativo que la agricultura y el comercio. El Indice de Precios al Consumidor (IPC) ha conocido un aumento desmedido a partir de 1973. Este proceso inflacionario, desconocido en la historia del país, ha contribuido a agudizar los desequilibrios sociales. Los indicadores del endeudamiento público externo muestran cómo Guatemala ve seriamente limitada su capacidad de importar bienes necesarios para el buen funcionamiento del sistema productivo, dado que sólo el pago de intereses de la deuda externa que ha contraído el país le exige una parte cada vez mayor de las exportaciones.

Algunos rasgos del mercado de trabajo en Guatemala para 1991 nos hablan de un porcentaje de subutilización de la mano de obra cercano al 62.0%, a pesar de lo cual en los últimos años de la década de los 80 las tasas de crecimiento del PIB alcanzaron el 3.0%. La situación del empleo a nivel nacional, uno de los indicadores macroeconómicos que pueden ayudarnos a evaluar la realidad económica y social guatemalteca, distingue dos mercados de trabajo, el moderno (SM) y el tradicional (ST), localizados respectivamente en el ámbito urbano y en el rural.[77]

GUATEMALA: SEGMENTACION DEL MERCADO DE TRABAJO POR CONDICION DE ACTIVIDAD

PARA 1987 (CIFRAS ABSOLUTAS -EN MILLARES- Y RELATIVAS)

Condición de actividad	TOTAL	Sector Moderno	Sector Tradic.	TOTAL	SM	ST
PEA Total	2739	1026	1713	100.0	37.4	62.6
Ocupados plenos	1040	578	462	100.0	55.6	44.4
Subocupados	1063	386	1217	100.0	24.0	76.0
Desocupados	96	62	34	100.0	64.6	35.4

FUENTE: Elaboración propia con información de la Encuesta Nacional Sociodemográfica (INE).

La situación laboral en el campo combina a los trabajadores permanentes con una gran mayoría de campesinos temporeros. El sector agropecuario tiende a reducirse, se descompone la economía campesina, sin que de ello se derive un desarrollo industrial sustancial. Esta circunstancia está en el origen del fuerte proceso migratorio y la subsiguiente marginación social.[78]

En términos generales, la región centroamericana en conjunto ha crecido económicamente, por lo que la crisis no puede atribuirse a un problema de crecimiento sino de distri-

bución en proporción a ese crecimiento. De hecho, del mismo modo que la concentración de la tierra es un desastre endémico, también lo es la concentración de los beneficios del crecimiento en el cuadro de los distintos estratos sociales. Los procesos de desarrollo en Latinoamérica han combinado característicamente un alto dinamismo económico con una distribución del ingreso y la propiedad que parecía olvidar a más de la mitad de la población.[79]

En efecto, la distribución del ingreso confirma en Guatemala el panorama bastante clásico de la mayor parte de los países latinoamericanos: "En Centroamérica, tal como ocurre en la mayoría de los países latinoamericanos, el nivel de productividad de una gran masa de la fuerza de trabajo campesina o urbana es muy bajo; en tanto que los propietarios de los medios productivos y un segmento relativamente reducido de las fuerzas de trabajo, ocupado en actividades que exigen mayor capacitación, se benefician de las actividades de mayor productividad, obtenida mediante la acumulación de capital y la incorporación del fruto del progreso técnico... Al analizar los efectos de la estructura del ingreso sobre la de la demanda, las desigualdades antes descritas se magnifican. Si se acepta, ciertamente, que la pobreza es relativa en la medida en que la norma que sirve para definirla se relaciona con una realidad social específica y se refiere a una determinada escala de valores, asociada a su vez a un estilo de vida, los estratos de ingresos relativamente menores seguramente perciben que la brecha que los separa de los extremos superiores de la escala de ingresos se está ampliando. Ello se debe a que quienes disponen del poder adquisitivo correspondiente, emulan patrones de consumo propios de economías capitalistas altamente industrializadas, patrones que se ven alentados por los ingresos ascendentes que perciben algunos estratos de la población y por la influencia cada vez más intensa de técnicas masivas de comunicación y difusión social".[80]

Tal y como indica Gert Rosenthal, el modelo de desarrollo de las economías centroamericanas es de naturaleza concentradora casi sin excepción. A pesar de ello y de la ineficacia demostrada para paliar la pobreza extrema, es posible percibir algunas transformaciones en la estructura distributiva que se hacen patentes, sobre todo, en la sensible ampliación de los estratos de ingresos medios y en la paulatina modernización de las actividades agropecuarias:[81] en términos absolutos el modelo de crecimiento —concentrador y excluyente— ha posibilitado el ascenso económico a un número creciente de familias, pero simultáneamente la dinámica demográfica ha elevado en términos absolutos el número de familias que subsiste en estado de pobreza crítica. Desde 1944 hasta 1980 no ha habido estancamiento económico, sino lo contrario: "un crecimiento relativamente dinámico, que lejos de eliminar los rezagos y desigualdades los ha magnificado".[82]

Unos apuntes demográficos. A comienzos de la década, los poco más de nueve millones de habitantes registraron una tasa de crecimiento del 2.8%. La población guatemalteca pasó de 2.8 millones a 7 millones de habitantes entre 1950 y 1980, lo que refleja un crecimiento demográfico que tiende a duplicar la población cada 20 años.[83] Con respecto a su densidad, el país sólo es superado en el contexto centroamericano por El Salvador. Pero es sabido que el resultado de dividir el número de habitantes entre los kilómetros cuadrados es poco más que una abstracción (ver Mapa I). De hecho,[84] mientras la densidad promedio de la población guatemalteca era en 1980 de 53 habitantes por kilómetro cuadrado, sólo para el departa-

mento de Guatemala esta cifra se elevaba a 617 habitantes por km2, y para El Petén descendía a 1 habitante por km2. Veamos por tanto cuál es la distribución real de los habitantes en el territorio.

Guatemala está dividida política y administrativamente en 21 departamentos y 330 municipios. La distribución geográfica de la población guatemalteca viene definida por una característica sobresaliente: la concentración en esa franja de tierra fría o templada que corre paralela al océano pacífico y que comprende los departamentos de San Marcos, Quetzaltenango, Totonicapán, Sololá, Chimaltenango, Sacatepéquez y Guatemala. El censo de 1973 registró una concentración en dichos departamentos cercana al 46% de la población total; para 1991 la proporción se mantenía. Y situándonos dentro de esa faja superpoblada, tan sólo el departamento de Guatemala contiene más del 20% de los pobladores, y la capital de la República 1,076,725 habitantes.[85]

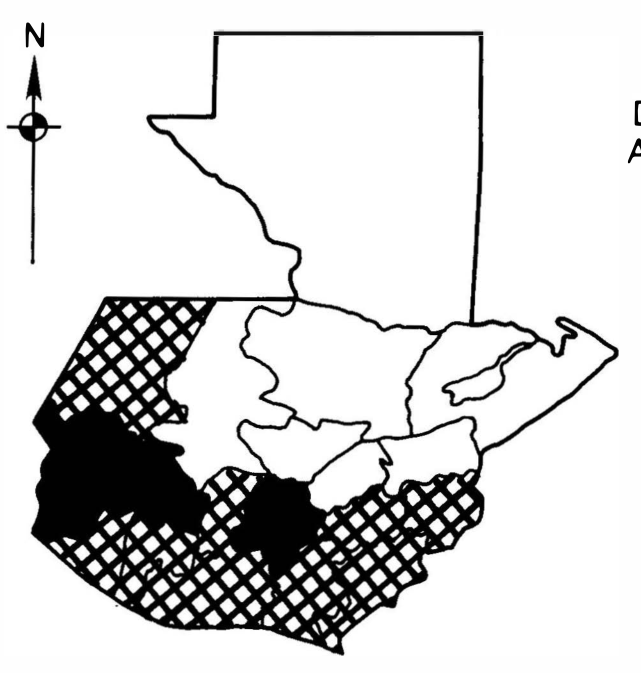
Pero si bien la población se concentra efectivamente en la mencionada franja, por lo que al patrón de asentamiento se refiere la nota dominante es la dispersión en miles de aldeas y caseríos. Algunas poblaciones legalmente catalogadas como "villas" no alcanzan los 2,000 habitantes. El aislamiento que este patrón de asentamiento conlleva explica muchas de las deficiencias que se observan en buena parte de estas poblaciones: [86] no existe alumbrado eléctrico, la sanidad pública apenas está cubierta, faltan escuelas, etc.

Ciertamente, si al perfil económico que hemos esbozado a grandes rasgos añadimos estas características relativas a la distribución de la población, el cuadro resultante nos devuelve de nuevo a las lacras del subdesarrollo. Una de ellas es la que viene representada por la situación sanitaria del país, que alcanza cotas catastróficas y que no es ajena ni a la ineficacia, ni al desinterés político, ni al subdesarrollo económico, ni a los niveles de alfabetización de la población.

Las dos primeras causas de mortalidad en Guatemala son las enfermedades respiratorias y las gastrointestinales. La Dirección General de Servicios de Salud registró en 1991 alrededor de 8,000 muertes por diarrea, siendo la población infantil la más afectada.[87]

Si el binomio rural/urbano se ha mostrado inoperante en innumerables casos es, entre otras razones, porque en él no tienen cabida las áreas suburbanas: sólo en la periferia de Ciudad de Guatemala 700,000 personas soportan unas condiciones de vida de miseria y un crecimiento anual del 5%. A pesar de aquella inoperancia, todos los estudios consultados al respecto coinciden en señalar que Guatemala es el país centroamericano que tiene el más alto porcentaje de población rural: un 67,3% de los guatemaltecos habita en el campo y es predominantemente indígena.[88] En este contexto, es preciso destacar el trágico fenómeno de la expulsión del campesinado guatemalteco, especialmente el indígena, como consecuencia de las ofensivas militares de la década de los 80: más de 400 comunidades destruidas, el 20% de la población total desplazada, decenas de miles de asesinados y no menos de 120,000 huérfanos.[89]

La escasez de tierras —agravada por el crecimiento demográfico— , el bajo salario agrícola y la dificultad de encontrar empleos al margen de los puramente agrícolas (en resumen, la crisis de la agricultura de subsistencia) son factores que definen el problema económico que más ha contribuido a la emigración de gran cantidad de indígenas a las ciudades y a las

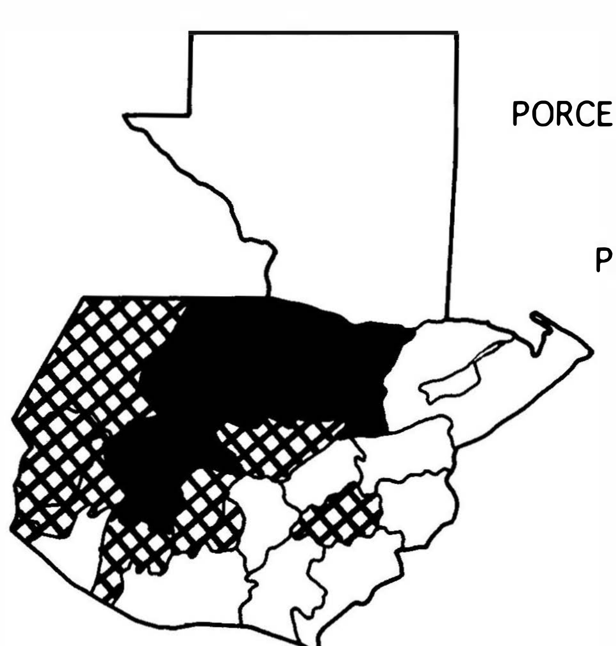


Mapa I

DENSIDAD DE POBLACION
A NIVEL DEPARTAMENTAL

Habitantes por km²

- 100 y más
- De 50 a 99
- Menos de 49



Mapa II

PORCENTAJE DE POBLACION INDIGENA
POR DEPARTAMENTO

Porcentaje de población indígena

- 80 y más
- De 40 o menos de 80
- Menos de 40

0 100 200 kilómetros

(Fuente: A. Guerra Borges, 1986)

plantaciones de la costa. De otro lado, la violencia política ha expulsado a muchos de ellos, los que lograron sobrevivir, fuera de sus municipios primero, y más tarde fuera de la república.

El proceso de urbanización tiene, para el caso de Guatemala, características macrocefálicas (de concentración en sólo un gran polo urbano: la capital) que en sí mismas encierran el clásico drama humano que la historia nos demuestra inevitable en todo proceso de tránsito industrializador. Si no se produce un crecimiento económico que eleve en un lapso razonable el nivel de vida de esos sectores incómodamente ubicados en la periferia del sistema capitalista, la acumulación y el hacinamiento se harán insoportables (si no lo son ya) y engendrarán bolsas cada vez más degradadas y enquistadas de miseria y sufrimiento humano.

Para finalizar, la característica más destacable, por lo que a la población guatemalteca se refiere, es, sin duda alguna, la composición étnica. La riqueza étnica de Guatemala es una de las más espectaculares de todo el continente americano. Un buen exponente lo constituyen los numerosos grupos lingüísticos mayas: 21 lenguas entre las que destacan, por número de hablantes, el k'ichee' (967,000), el mam (644,000), el kaqchikel (405,000), el q'eqchii' (361,000), el q'anjob'al (112,000) y el tz'utuhil (80,000).[90] La población indígena de Guatemala, un 42% sobre el total[91] (ver Mapa II), se compone mayoritariamente de agricultores con ingresos sumamente bajos. Empobrecidos y sin peso político alguno, los numerosos grupos mayas han sido invariablemente víctimas de la violencia que ha buscado despojarlos de sus tierras y expulsarlos de sus lugares de asentamiento. La arbitraria distribución de la tierra, las rudimentarias técnicas de cultivo y los bajos niveles de ingreso, no son problemas exclusivos de la población indígena: los ladinos de algunas zonas y el subproletariado urbano no soporta mejores condiciones de vida. Pero son, sin duda, los indígenas el grupo que los padece de modo mayoritario y más acuciante.

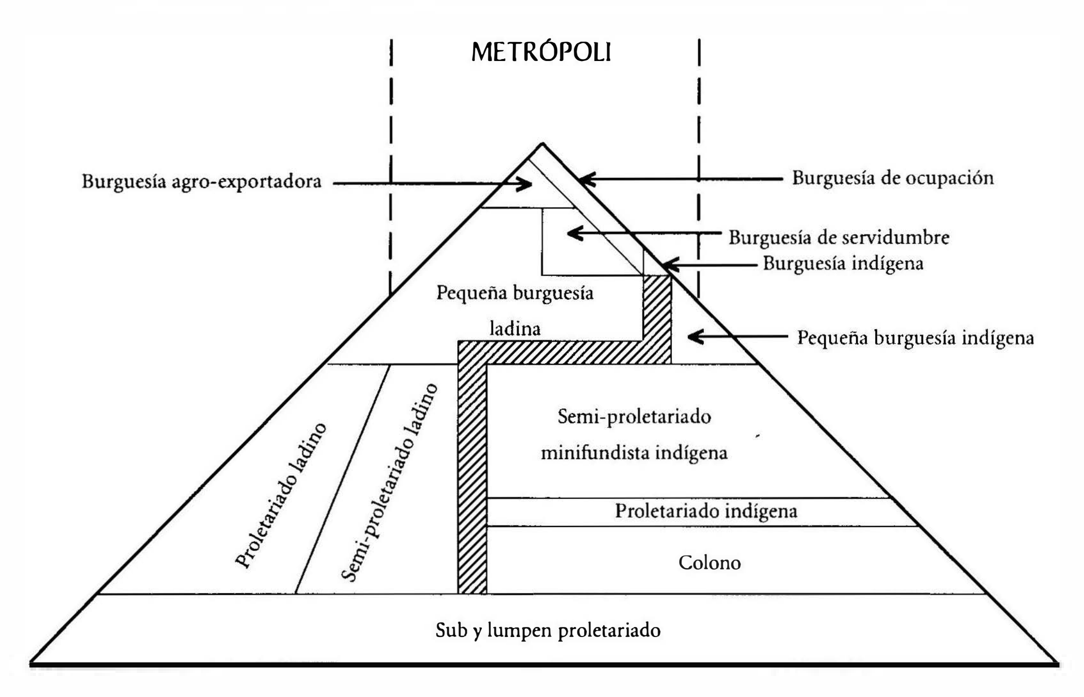
En efecto, Guatemala es un país étnica y culturalmente plural. Los dos componentes esenciales de esta sociedad son, por un lado, los indígenas, que en absoluto forman un grupo homogéneo y que son los descendientes culturales de los mayas precolombinos, y los ladinos, "un grupo racialmente diverso pero culturalmente no indígena",[92] un grupo que sólo alcanza a definirse frente al indio: ser ladino es no ser indígena. Las palabras de Rigoberta Menchú son esclarecedoras: "Por más que vivan en las peores condiciones se sienten ladinos; y ser ladino es como una gran cosa, es no ser indígena".[93] Con respecto a los mestizos, la connotación racial se ha ido diluyendo paulatinamente, pues "el uso de esta palabra y del concepto de un grupo de individuos mezclados racialmente y que pueda distinguirse ha sido desplazado por una clasificación basada en la afiliación cultural con una división de la sociedad en componentes ladinos e indígenas. El *status* de un individuo está determinado por elementos culturales... más que por facciones físicas que normalmente se asocian a la raza".[94]

Esta diferenciación étnica y cultural constituye la trama sobre la que se dibuja todo el tejido social guatemalteco. El pluralismo étnico es un fenómeno destacable, pero como factor resulta insuficiente en la comprensión de la complejidad de la estructura social guatemalteca. Tomaremos como base el trabajo que Marta Casaus ha realizado sobre la ideología de la clase dominante guatemalteca.[95] Lo que aquí nos interesa es el magnífico análisis que la autora realiza a propósito de los trabajos que se han ocupado de la estructura social

guatemalteca.[96] Tras una crítica a los estudios que han partido de perspectivas funcionalistas y culturalistas, Casaus se ocupa de aquellos escasos trabajos que, desde un enfoque marxista, han tratado de conciliar el factor étnico y la clase social sin desestimar ninguno de los dos.

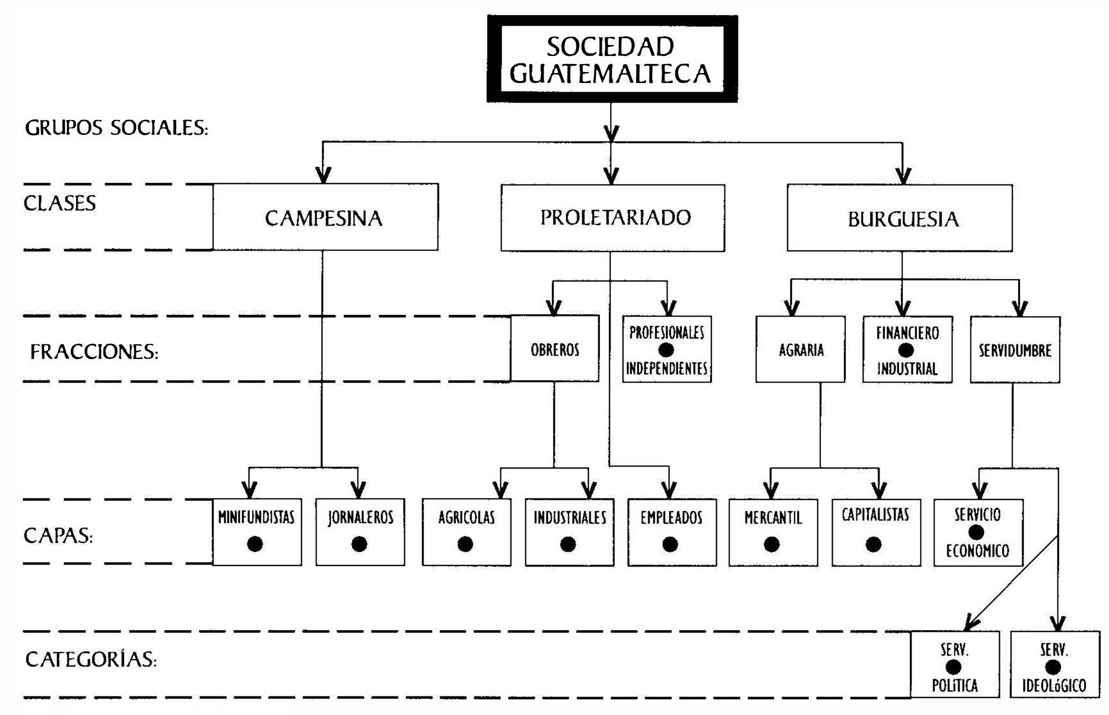
No me detendré en la síntesis de las numerosas obras que la autora considera como el resultado de la aplicación mecánica del marxismo. En cambio, sí haré referencia al planteamiento del sociólogo guatemalteco Humberto Flores Alvarado, quien considera insuficientes los análisis que obvian el concepto de clase social; en su opinión, la estructura social guatemalteca ha de ser entendida en el contexto de una formación social de carácter capitalista, marcada por una contradicción esencial entre dos grupos antagónicos, el de los explotadores y el de los explotados. Casaus aplaude el reconocimiento por parte de Flores Alvarado de la naturaleza heterogénea de la clase social (del que resultan las fracciones que el autor distingue en las clases burguesa, proletaria y campesina) y el análisis que realiza de la progresiva importancia que la burguesía financiero-industrial ha ido cobrando en las estructuras de poder hasta convertirse en hegemónica. Pero critica la poca atención que Flores Alvarado presta al factor étnico, una ausencia que la autora estima acaso coherente con la visión marxista, pero inexcusable para el caso de la sociedad guatemalteca.

CUADRO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL GUATEMALTECA 1



Tomado de Marta Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, Cuadro XLVIII (Fuente: Carlos Guzmán Bockler).

CUADRO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL GUATEMALTECA 2



Tomado de Marta Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, Anexo XLVII (Fuente: Humberto Flores Alvarado).

Carlos Guzmán Bockler y Jean Loup Herbert, en cambio, intentan satisfactoriamente conciliar ambas posiciones, de lo que resulta un análisis de clase que incorpora la contradicción indígena/ladino, considerada de carácter primario y dominante. A esta contradicción atribuyen las diferencias en la tenencia de la tierra, la generación de plusvalía, la monopolización del crédito y del comercio, y el poder político concentrado en el grupo de los ladinos: "Ello les lleva a concluir que la apropiación de los medios de producción por parte del ladino, respecto del indígena, constituye una relación de clase"[97] y, en consecuencia, el ladino es identificado con el opresor y el indígena con el oprimido. Ninguna novedad; en realidad, un viejo cliché. El vínculo de la relación de clase con la relación étnica y la consideración del peso del racismo en la clase dominante guatemalteca (todo ello reflejado en la pirámide de la estructura social guatemalteca que incluimos en estas páginas) lleva a Casaus a suscribir buena parte de los planteamientos de ambos autores, entre otros, el que considera al ladino un ser ficticio carente de identidad. No obstante, la autora considera que la contradicción indígena/ladino no es determinante sino secundaria.

La aportación más importante de la obra de Bockler y Herbert es, según Casaus, la demostración de la pervivencia del racismo en la ideología dominante guatemalteca, planteamiento que influyó profundamente en el pensamiento de la izquierda revolucionaria de los

años 80: "Tanto a juicio de los autores como al nuestro, esta ideología surgida en la colonia continúa siendo un pilar importante en la ideología dominante actual y se expresa básicamente en actitudes racistas como la incomprensión, el paternalismo, los prejuicios, el desprecio y las humillaciones hacia el indígena".[98]

La última investigación de las analizadas por Marta Casaus que aquí reseñaremos es la que se detiene en el análisis del proceso de proletarización del campesinado, y que fue realizada por Carlos Figueroa Ibarra. A la contradicción que el autor considera primaria, la que se da entre las distintas clases sociales (explotadores/explotados), añade una secundaria derivada del pasado colonial: la contradicción indígena/ladino, grupos sociales en permanente conflicto, pertenezcan o no a una misma clase social.

LA COMPOSICIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO

Los grandes conflictos que han venido convulsionando la sociedad guatemalteca no sólo aparecen expresados en el terreno religioso, también desde el ámbito de las creencias y prácticas religiosas han emanado propuestas que han afectado directa o indirectamente la evolución de dichos conflictos. Aunque ciertos aspectos sólo son explicables partiendo del reconocimiento de las iglesias como espacios relativamente autónomos, otros muchos sólo se nos hacen inteligibles como resultado de la interacción dinámica con la totalidad social.

Aunque me ocupo de los movimientos protestantes, con especial énfasis en el pentecostalismo, no podemos olvidar que el campo religioso guatemalteco es más amplio y complejo. Es más, merced al crecimiento del protestantismo pentecostal en su seno, han aumentado y se han diversificado las tensiones en el interior del mismo. Además de católicos y protestantes (con toda su diversidad interna), en Guatemala coexisten numerosos grupos religiosos, algunos de los cuales cuentan con unos niveles de organización institucional nada despreciables. Los Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días (Mormones) se encuentran activos en un buen número de comunidades a lo largo de todo el país. Cristianos Científicos, el Espiritismo de Allan Kardec, e incluso Ba-Hai (movimiento que tiene su centro en Israel), tienen también su espacio en este campo religioso. No obstante, para no dispersarnos, me centraré en el "catolicismo folk" y la cofradía indígena, la Iglesia Católica guatemalteca y las corrientes más progresistas influidas por la Teología de la Liberación, para cerrar el capítulo con los antecedentes históricos del protestantismo en Guatemala.

Siguiendo a Bourdieu, Bastian define el "campo religioso" como un espacio teórico donde se da una doble dinámica: "Por un lado, la competencia por el control del poder de producción de los bienes simbólicos de salvación entre los tres agentes típico-ideales (sacerdote, profeta, mago) y sus instancias reproductoras (iglesia, secta, mágico-religioso); por otro lado, la oferta-demanda entre los agentes productores y los consumidores-laicos de bienes simbólicos de salvación". La estrategia general de los agentes productores y distribuidores de bienes simbólicos de salvación en el campo religioso es susceptible de ser analizada desde esta doble dinámica. En el caso centroamericano en general, y guatemalteco en particular,

este campo ha estado dominado por una iglesia católica hegemónica, situación que comienza a cambiar a partir de la segunda mitad del siglo XIX y el surgimiento de la confrontación con el Estado laico. Desde este momento se inicia un proceso que se acentúa en las últimas décadas: la fuerte competencia entre sociedades religiosas por el control del campo religioso y la demanda creciente de bienes simbólicos de salvación renovados, favorecida por una situación de fuerte crisis económica y social, conducen a la proliferación de ideologías y prácticas de salvación.[99]

PRÁCTICAS SINCRÉTICAS: "CATOLICISMO FOLK" Y "COSTUMBRE"

El área maya se localiza al sur y sudeste de Mesoamérica —área cultural donde se desarrollaron diversas culturas emparentadas— y se extiende por los actuales estados mexicanos de Campeche, Yucatán, Quintana Roo, buena parte de Chiapas y Tabasco, así como las repúblicas de Guatemala, El Salvador, noroeste de Honduras y Belice. Todos los pueblos mesoamericanos prehispánicos compartieron una serie de rasgos que definieron su cosmovisión y su universo religioso. Tal vez la piedra angular de ese conjunto común de rasgos sea la creencia en el ritmo cíclico con el que se sucedían creaciones y destrucciones del orbe material.[100] La minoría gobernante derivaba en cada caso de este principio su sabiduría para predecir el futuro, cuyo carácter, previsiblemente también cíclico, le asemejaba al pasado y al presente. En las jefaturas y estados arcaicos la religión es (aunque no sólo) ideología legitimadora del orden social y justificadora de las asimetrías presentes en él.

Otro de los rasgos comunes fue la concepción dual del mundo, dualidad tensa en la que encuentran explicación los cambios, los logros y la destrucción. Templos levantados sobre bases piramidales, observatorios astronómicos y juegos de pelota prestan, asimismo, cierta homogeneidad a las religiones mesoamericanas prehispánicas. El mito cosmogónico del *Popol Vuh*, el más completo y significativo de todos los que se refieren al origen de los mayas, comparte con los nahuas un mismo dios creador, originario del altiplano central mexicano y cuyo nombre náhuatl, Quetzalcoalt, es conocido entre los mayas como Gucumatz. El mundo es creado por la palabra, nos dice el *Popol Vuh*, aunque el término "creación" no sea exacto, puesto que la palabra de los dioses no crea la tierra, tan sólo ordena elementos preexistentes en ella: aire, agua y tierra (idea también náhuatl). El hombre fue creado primero de barro, pero este hombre carecía de consistencia y entendimiento. Un segundo hombre de madera fue también desechado. Finalmente el hombre definitivo fue hecho de masa de maíz.[101]

Han transcurrido cinco siglos de constante aculturación que han convulsionado el universo religioso de las sucesivas generaciones descendientes de los antiguos mayas. Sin embargo, numerosas monografías etnológicas sobre comunidades indígenas modernas se han hecho eco de creencias y rituales que arrancan del pasado prehispánico. A veces han sido denominados, con no poca ligereza, como "supervivencias". Algunos autores se han ocupado de examinar el sentido de la negociación que cabe descubrir en numerosas comunidades mayas donde son venerados los santos católicos: el sincretismo no obedece a una fusión indiscriminada de la religiosidad maya y cristiana, sino a una recombinación altamente selectiva de formas convencionales simbólicas que, primeramente, sirven para articular los límites físicos y morales —y, en consecuencia, étnicos— de la comunidad. El sincretismo

pasa, así, a ser visto como una propiedad esencial de la identidad local, y las prácticas sincréticas como algo más que una supervivencia del pasado maya.[102]

En dichas monografías[103] queda patente que numerosas conductas religiosas tienen en esas comunidades un carácter nítidamente autóctono: tratamientos corporales, fiestas y conmemoraciones, ideas sobre el tiempo y el espacio, papel de curanderos y brujos, cuentos y leyendas, etc. La extrapolación sin más, transcurridos cinco siglos, es arriesgada: por una parte, la aculturación ha propiciado innumerables reinterpretaciones y, por otra, la presión político-militar y la desorganización de la estructura sociopolítica autóctona provocaron la desaparición del papel que antaño jugaron las minorías sacerdotales. Junto con la desaparición de esas elites se dio también la de las manifestaciones religiosas que sólo a ellos correspondían.[104] Pero los actuales hijos de los mayas no son algo ajeno a sus antepasados. La experiencia religiosa continúa siendo para ellos, como lo fue para los mayas prehispánicos, la medida de casi todas las cosas.

El actual complejo religioso del campesino maya viene presidido por el sincretismo que amalgama el antiguo "paganismo" con las manifestaciones exteriores del cristianismo. Aunque poco interesados en el fundador del cristianismo, han incorporado, en cambio, a los santos de la Iglesia Católica y, si bien la crucifixión no juega un papel importante en sus concepciones sagradas, la cruz es esencial en sus prácticas religiosas.[105] Por otro lado, han desaparecido numerosas divinidades del antiguo panteón, pero han perdurado los dioses de la tierra y los protectores del poblado. Ello va lógicamente asociado a la desaparición del gobierno autocrático centralizado, del antiguo sacerdocio y, con éste, de la religión de Estado. Frente a esta triple desaparición, que se produjo en dos fases (la caída de los centros ceremoniales al finalizar el período Clásico y la llegada de los españoles), permanece una religión popular campesina a la que, muy posiblemente, nunca interesó mucho la religión "estatal" del centro ceremonial. Con la aniquilación o expulsión de nobles y sacerdotes, el pueblo maya se apartó de divinidades que nunca le pertenecieron. El posterior complejo religioso sincrético es funcionalmente dual. Los antiguos dioses de la tierra y la naturaleza habitan las selvas y los campos donde trabajan los mayas, mientras que los santos cristianos presiden los asuntos comunitarios asistidos por los dioses paganos: "El santo a quien está dedicada la iglesia del pueblo se convirtió en el patrón de la comunidad. A San Antonio se le pide que encuentre los objetos perdidos y la Virgen María se confunde con la diosa de la luna, que estaba muy lejos de ser virgen, y toma algunas de sus funciones. Incluso los Chacs, los amados dioses de la lluvia, van montados a caballo... Son multicolores y cuatro, como los cuatro jinetes del Apocalipsis".[106] Los mayas han sido y continúan siendo profundamente animistas, lo que dota a árboles, piedras y plantas de poder para colaborar o entorpecer las tareas del hombre. Conviene asimismo señalar la importancia del "nahualismo" en Mesoamérica en general y entre los mayas en particular. Se trata de la creencia según la cual todo individuo posee un '*alter ego*' en forma de animal, por lo que el destino de aquél está inevitablemente ligado al de éste.[107] Por "catolicismo folk" (lo que sus protagonistas conocen por "el" o "la costumbre"), entendemos "aquellos aspectos de las creencias y prácticas religiosas que han crecido alrededor del núcleo del rito y dogma católicos", lo que supone que se han adaptado, durante más de cuatro siglos, "partes del funcionamiento formal de la

Iglesia Católica, a las necesidades y comprensión locales".[108]

Detengámonos ahora brevemente en la institución de la cofradía, o sistema de cargos. Lejos de ser un fenómeno exclusivamente religioso, presenta implicaciones importantes de orden social, económico y político. Una de las razones por las que considero interesante prestar atención al sistema de cargos, es el papel que indirectamente juega esta institución en el crecimiento del protestantismo en comunidades indígenas guatemaltecas.

Flavio Rojas Lima define la cofradía como un instrumento de resistencia y oposición que ha permitido a los indígenas sobrevivir como grupo social —resultante de la conquista— , y mantener su propia cultura —que ya no es la misma después la conquista— .[109] La cofradía se convertiría de este modo "en un instrumento de oposición contra los sistemas colonial y neocolonial en la historia de Guatemala".[110] De hecho, desde su introducción en el siglo XVI hasta hoy, la cofradía ha posibilitado un espacio social donde se articulan relaciones que han resistido los impulsos desarticuladores de un contexto social hostil.

Cada cofradía está organizada en torno a un santo particular, y la responsabilidad de los cofrades (o mayordomos) reside en el cuidado del santo (celebración de su día, participación en las procesiones, encargo de las misas, abastecimiento de candelas —velas—, incienso y ropa del santo, cuidado de la imagen, etc.). El sistema de cofradía "es un aspecto medular de la religión comunal y tanto más cuanto más vinculado está a la estratificación por edad y prestigio, al funcionar conjuntamente con la jerarquía civil".[111] Vigente en numerosas comunidades indígenas guatemaltecas, la cofradía resume en las propias contradicciones que la alimentan, las contradicciones mismas de la realidad social guatemalteca.

Rojas Lima trata de entender la cofradía a través de las contradicciones que encierra la institución, que no son sino el reflejo de las contradicciones básicas de la sociedad guatemalteca. Formula así algunas de ellas:

1. Aunque históricamente la cofradía es de procedencia española, en ella se encuentran rasgos prehispánicos. Así, la cofradía es cristiana y al mismo tiempo "pagana", introducida por los españoles para desplazar la cultura y la religión precolombinas, pero penetrada de elementos no cristianos como el calendario maya, los zajorines (chimanes) o algunas deidades.

2. Es un fenómeno específicamente religioso, pero conlleva importantes implicaciones económicas: los procesos generales de producción —siembra, cosecha, empresas comerciales, etc.— son actividades que se interpretan y calendarizan desde la cofradía, además del activo intercambio económico que promueven las fiestas y las actividades rituales a lo largo del año. También tiene implicaciones políticas: permite a los indígenas un cierto poder en sus comunidades, en las que a veces son los Principales quienes detentan la autoridad como grupo de ancianos que, a través del servicio en la cofradía, han alcanzado el más alto rango en la escala de prestigio social de la comunidad, aunque esto no se reconozca en el sistema legal nacional. Y sociorrituales: danzas, dramas, fiestas rituales, son organizadas por los representantes de la cofradía.

3. Funciona a un tiempo como mecanismo de control social y fuente de prescripciones morales, y como espacio de transgresión de normas y valores.

4. El "culto a los santos" es parte consustancial de la cofradía, pero también objeto de reelaboración, lo que la convierte a su vez en blanco de las críticas de la Iglesia Católica oficial.

5. La cofradía es conservadora en tanto refuerza vínculos sociales primarios y se inserta en la cultura tradicional con la cual se identifica. Es progresista en la medida en que cuestiona el sistema social nacional. No obstante, entiendo que la institución de la cofradía es muy anterior al "sistema social nacional" que, según el autor, cuestiona.

La cofradía se había convertido desde el principio en un foco de actividad ritual que, si bien seguía el calendario ceremonial católico romano, preservaba costumbres religiosas autóctonas.[112] Los santos (cuya custodia era una de las misiones fundamentales de la institución) eran cuidadosamente vestidos para las procesiones y ceremonias como lo habían sido los ídolos precolombinos. Ayunos, rituales, purificación, abstinencia sexual, incienso, bebida y danza caracterizaron las celebraciones organizadas desde la cofradía, como habían singularizado las celebraciones precolombinas. Candelas, incienso y ofrendas a los santos desplazaron, eso sí, a los sacrificios humanos en importancia, aunque los de animales continuaron.[113]

Como señala Waldemar Smith, una de las características más sobresalientes del sistema de fiestas, cuya organización corre a cargo de los mayordomos o cofrades, es el extraordinario costo que soportan las familias durante el año que duran sus obligaciones para con la cofradía. El autor nos refiere: "Para actuar como patrocinador de una ceremonia comunitaria, un hombre puede verse obligado a gastar como mínimo el equivalente del salario anual local".[114] Los patrocinadores deben costear la fiesta con alimentos, bebidas y diversión musical. Sólo la cohetería y los servicios de sacerdotes y músicos supone un costo a menudo muy elevado. Y la responsabilidad de los mayordomos, como "personas temporalmente santificadas", es extrema: los patrocinadores representan a la comunidad ante los santos. No es raro que (dada la creencia maya en el castigo de los santos a través del clima) condiciones meteorológicas hostiles se atribuyan a errores cometidos por los mayordomos durante los monótonos y dilatados preparativos rituales que preceden a la celebración de la fiesta.[115]

En el occidente guatemalteco, donde el catolicismo ortodoxo nunca ha tenido una fuerza excesiva, se han desarrollado complejos sistemas de ritos católico-folklóricos para dar satisfacción a las necesidades sociales y espirituales. El mismo Smith observa que las fiestas eran, hasta hace poco, parte integrante de esos sistemas, pero las ceremonias tradicionales hace ya tiempo que comenzaron a mostrarse inadecuadas en el cambiante mundo de los mayas del occidente guatemalteco. Como resultado, paulatinamente desaparecen o se debilitan las organizaciones de fiestas locales, procesos alentados fundamentalmente por los elevados costos del ritual.

En este contexto se insertaría el importante papel desempeñado por los misioneros protestantes. En efecto, a pesar de que se trataba de pueblos en los que el catolicismo indígena (o "folk") tenía un fuerte arraigo, el crecimiento protestante nos habla de nuevas demandas que ninguna otra oferta ha podido cubrir mejor.[116] Los altos costos que supone la fiesta son, por ejemplo, uno de los factores que estimulan las conversiones al protestantismo en el

contexto de estas comunidades. La razón es que, al convertirse, el evangélico se sitúa al margen de las obligaciones rituales para con la comunidad.

EL PAPEL DE LA IGLESIA CATÓLICA GUATEMALTECA

La Iglesia Católica es en Guatemala heredera del papel legitimador que jugó durante la dominación colonial como "brazo religioso" del Estado; ha estado tradicionalmente alineada con los sectores políticos conservadores, y en este siglo la marcó el largo y reaccionario liderazgo del cardenal Mario Casariego (1964-1983). Durante el pasado siglo, los efectos de la Reforma Liberal de Justo Rufino Barrios supusieron un golpe a sus cimientos del que tardó en recobrarse. Los liberales aspiraban a separar la Iglesia Católica del Estado, por lo que introdujeron reformas que no trataban de destruirla, pero sí de debilitarla como institución política y económica. En este sentido, las inversiones extranjeras, la expropiación de los inmuebles religiosos y la inmigración protestante fueron consideradas armas esenciales para debilitar su posición.[117]

La impresión que causa hoy es la de una institución dividida y debilitada, que en su día no se hizo eco del llamamiento por la paz y la justicia promovido por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y su continuación latinoamericana en la Conferencia de Medellín (1968). Una institución, en definitiva, que en la actualidad "no logra hacerle frente a las demandas de una población que cada día cree menos en una Iglesia que no consigue darle un significado especial a la existencia y desesperanza de la mayoría del pueblo guatemalteco".[118]

Son obstáculos el descenso relativo del número de agentes religiosos frente al rápido crecimiento demográfico (la Iglesia Católica guatemalteca es fuertemente dependiente de financiación y sacerdotes extranjeros) y una estructura organizativa que provoca el que la red de parroquias no pueda cubrir las demandas religiosas de los católicos. Pero a la vista del éxito de las propuestas evangélicas, cabría señalar otros obstáculos: la incapacidad para proponer programas y métodos pastorales que presten suficiente atención a lo sensible y lo emocional, que renuncien al exceso de abstracción y complejidad teóricas, que simplifiquen su mensaje y con ello puedan satisfacer la necesidad de renovación religiosa que al parecer demandan sectores importantes de la sociedad guatemalteca.[119]

Todo ello no obsta para que, principalmente durante la última década (tras la muerte de Casariego), la Iglesia Católica guatemalteca haya asumido un discurso y un compromiso social a favor de las grandes mayorías desposeídas y haya jugado un papel pujante de denuncia y crítica frente a los gobiernos dictatoriales. Carlos Figueroa Ibarra[120] atribuye a la oposición católica un papel "nada despreciable" en el derrumbamiento del gobierno de Ríos Montt, que logró perder por completo el soporte ideológico que le podía prestar la Iglesia Católica.[121] Más tarde, Mejía Víctores (1983-1986) trató de acortar distancias entre el Estado y la Iglesia, las cuales habían alcanzado un récord histórico durante los regímenes de Lucas García y Ríos Montt. El primero fue responsable de la persecución a agentes de pastoral y el boicot a toda actividad católica en el noroccidente del país. El segundo reprimió igualmente, además de favorecer el protestantismo para, entre otros fines, enfrentar la influencia de la Iglesia Católica. Así, el período de Mejía Víctores supuso una relativa recuperación del espacio religioso y social perdido entre 1978 y 1983.[122]

En estos momentos, la Conferencia Episcopal de Guatemala se consolida como institución y asume un papel beligerante a favor de los pobres. En un contexto como el guatemalteco difícilmente escapan las implicaciones políticas de esta actitud; como comenta Chea, en Guatemala, "incluso la decisión de no participar directamente en política por parte de la jerarquía eclesiástica, tiene una connotación política".[123] Durante el período de "apertura democrática" que sigue a la llegada a la Presidencia de Vinicio Cerezo, la Iglesia Católica creció en creatividad, sensibilidad y compromiso, logrando un reconocimiento de su papel activo con respecto a problemas como el de los refugiados, los desplazados, las viudas y los huérfanos.[124] La Conferencia Episcopal de Guatemala es actualmente una de las más progresistas de Centroamérica.[125] Según Meléndez,[126] se trata de la Conferencia más unida de la región, y, a pesar de que no todos muestran un idéntico grado de sensibilidad ante los problemas sociales y de que no cuentan con grandes figuras, existe un marcado consenso en torno a la defensa de los derechos humanos.

Es necesario, no obstante, reflexionar sobre las razones por las que el papel de la Iglesia Católica guatemalteca es hoy mayoritariamente de denuncia y compromiso, aunque la gradación vaya desde posturas conservadoras que denuncian el orden social vigente, pero no lo cuestionan, hasta sacerdotes profundamente comprometidos, auténticos activistas que sufren amenazas que en no pocos casos se han cumplido. Las actitudes progresistas, la beligerancia incluso de algunos sectores católicos, aumenta a medida que lo hace el alejamiento de los círculos de poder e influencia, esto es, a medida que la Iglesia pierde protagonismo en ellos. La Iglesia Católica en su conjunto está siendo paulatinamente desplazada, tanto en las áreas rurales como en las urbanas, y entre los sectores influyentes y centros de decisión política, por el evangelismo de signo pentecostal (en el caso rural) y neopentecostal-carismático (en el caso urbano). Pero es en la medida en que se deshacen uno a uno los vínculos tradicionales con el poder, la complicidad en suma, que la Iglesia Católica asume posturas combativas. Ello en nada subestima el admirable papel de muchos líderes del catolicismo popular.

La mejor muestra de ese espíritu combativo, y también de la progresiva diversificación de la oferta religiosa por parte de la Iglesia Católica, es la Teología Indígena en formación, o la Pastoral Indígena que desde la década de los 70 ha intentado articularse.[127] En un intento por rescatar el universo cultural indio, y aunque aún embrionaria, la teología indígena esgrime propuestas que vinculan el cristianismo con los valores y representaciones de las comunidades indígenas guatemaltecas.

Frente a la Iglesia de la Cristiandad, la Iglesia de los Pobres busca[128] la relación "con la totalidad social por medio de su inserción en los grupos oprimidos y las clases explotadas, a la vez que busca organizar internamente a la Iglesia según relaciones de fraternidad y de servicio". Huelga entrar a detallar la fuerte oposición que ha generado, desde la llegada al Vaticano de Karol Wojtyla (16 de octubre de 1978), este desplazamiento de la Iglesia institucional desde las clases y estructuras de poder hacia los sectores más pobres. Esta oposición ha desembocado en una auténtica ofensiva que se desarrolla básicamente en el ámbito doctrinal-ideológico y que no se limita a América Central, sino que se extiende a todo el continente, afectando particularmente a los países que se destacan por su importante desa-

rrollo teológico y/o pastoral, como Brasil, México o Perú.[129]

Entre las capas medias urbanas —y en relación con esa diversificación de la oferta que he mencionado—, encuentran especial eco los movimientos apostólicos (carismáticos, neocatecúmenos, etc.), mientras en el área rural la Acción Católica apuesta por el fortalecimiento de un apostolado seglar y activista. El pentecostalismo católico, al igual que el pentecostalismo evangélico, tuvo su origen en los Estados Unidos. Apareció a raíz del Concilio Vaticano II y, a pesar de que al principio suscitó rechazo y desconfianza por su énfasis en los carismas (glosolalia, visiones y curaciones que acompañaron la acción del Espíritu Santo el día de Pentecostés, acción que los pentecostales extienden más allá del período fundacional de la Iglesia), finalmente fue aceptado por la iglesia institucional con el nombre de Movimiento de Renovación Carismática.[130] Su similitud doctrinal y ritual con los pentecostales evangélicos tiene consecuencias que serán abordadas en el siguiente capítulo.

Algunas consideraciones nos ayudarán a definir la posición de la Iglesia Católica en el campo religioso guatemalteco. Según el esquema propuesto por Le Bot en su estudio sobre la Iglesia y el movimiento indígena en Guatemala,[131] la diversidad de corrientes al respecto dentro del catolicismo podría resumirse como sigue:

1. El catolicismo de las cofradías, religión campesina tradicional que incorpora elementos prehispánicos y que es combatida tanto por el catolicismo oficial como por las corrientes religiosas no católicas.

2. El catolicismo conservador, próximo al poder político, fundamentalmente urbano y dominante en la jerarquía de la Iglesia guatemalteca.

3. El catolicismo "social", que se caracteriza por la importancia concedida a la acción socioeconómica e incluso a la política.

4. Un catolicismo "étnico", todavía mal definido en Guatemala y que se inscribe en el flujo de una corriente latinoamericana para la renovación de la teología y la acción misionera.

Las tres últimas corrientes no corresponden a instituciones o a formas de organización bien diferenciadas, sino que se trata de tendencias en el interior de la Iglesia Católica. Entre las dos últimas corrientes cabe distinguir "los misioneros preocupados ante todo de la organización de cooperativas o de programas de colonización, o los otros misioneros que ponen el acento en la dimensión cultural y étnica de su trabajo...: la oposición remite, en efecto, más a dos lógicas de acción, apoyadas cada una en sus justificaciones ideológicas, que a grupos formalmente constituidos".

Pero uno de los principales problemas que enfrenta hoy la Iglesia Católica guatemalteca es, sin duda, su resistencia a admitir que ya no está sola, a renunciar a su liderazgo y disponerse a compartirlo. Los evangélicos de innumerables denominaciones han ido ganando terreno a un ritmo que la Iglesia Católica guatemalteca sólo entiende en términos de agresión. En este sentido resulta significativa la Carta Pastoral de monseñor Próspero Penados del Barrio, Arzobispo de Guatemala, sobre la relación de la Iglesia Católica con los grupos no católicos, Carta emitida en 1989, algunas de cuyas ideas recogemos a continuación: "Uno de los desafíos más grandes que le está tocando afrontar a la Iglesia actualmente es la rápida

difusión de grupos religiosos no católicos... La gravedad de su difusión se debe a las consecuencias negativas de su implantación... Cuando se ve cuál es la causa última de tanta división entre ellos, se nota que fundamentalmente se encuentra en el interés económico... En Guatemala la difusión del protestantismo es más parte de una estrategia económica y política que de un interés auténticamente religioso". La cúpula católica juega un papel político que aún es importante, pero entre ellos y la Pastoral Indígena no hay estructura, y ese vacío está siendo ocupado por los grupos evangélicos.

Las relaciones Iglesia Católica-Estado en Guatemala tienen en los años 50 su punto de inflexión. Hasta entonces la nota dominante fueron los conflictos de poder en torno a temas como educación, control de las escuelas, regulación de los cementerios, matrimonio y divorcio, control de la natalidad, etc. A partir de los años 60 la religión se convierte, de la mano de un reducido número de sacerdotes, en fuente de motivación para la acción política. Pero la posibilidad de una Iglesia Católica cuyo compromiso vaya más allá de la doctrina religiosa, hasta involucrarse claramente en la práctica política, es muy remota, dado que la Teología de la Liberación no se encuentra muy arraigada entre la mayoría del clero que trabaja en el país. Son religiosos particulares y relativamente aislados los que se entregan hasta el punto de arriesgarlo todo. La Iglesia como institución "nunca estará a la vanguardia de cambios estructurales en países como Guatemala, simplemente porque su universalidad y su necesidad de supervivencia le impiden asumir posturas tan radicales... y porque se encuentra tan dividida que no está en posición de ofrecer un liderazgo en materia de cambio y desarrollo".[132]

Antecedentes históricos del protestantismo en Guatemala

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se inicia la llegada de protestantes a los estados independientes de América Latina. Este fenómeno, que durante la etapa colonial apenas había sido más que periférico (salvo en las zonas de influencia inglesa, holandesa, danesa y francesa), se desarrolla paralelamente al acceso al poder de partidos liberales en los distintos estados latinoamericanos. Acaso el sello característico de este protestantismo, además de su procedencia norteamericana, sea su surgimiento como reacción y negación del catolicismo romano hegemónico.

El 15 de marzo de 1873 Justo Rufino Barrios hacía estallar el monopolio espiritual que detentaba el catolicismo como religión del Estado de Guatemala. Desde este momento en que se decretó la libertad de culto y hasta 1920, año en que fue depuesto su sucesor Manuel Estrada Cabrera, el trabajo de los misioneros norteamericanos corrió paralelo a la Reforma Liberal instaurada por Barrios. Las misiones protestantes, aunque poco numerosas durante estas décadas liberales, contribuyeron a consolidar el telón de fondo ideológico que favoreció la irrupción de las inversiones extranjeras en Guatemala.

El decreto de Barrios era esencialmente pragmático y "apenas un componente de un amplio cuerpo legislativo anticlerical, el cual incluía disposiciones de trascendencia tales como la expropiación de propiedades monásticas, la suspensión de fueros eclesiásticos y la secularización de ceremonias fúnebres y matrimoniales. Estas leyes estaban diseñadas para despojar a la Iglesia Católica de todo, excepto de sus funciones estrictamente espirituales, ya que tradicionalmente la Iglesia había servido como punta de lanza a la oposición conserva-

dora".[133] Barrios y sus seguidores otorgaron prioridad a las reformas religiosas, a las que consideraron antesala indispensable de todas las demás reformas: para los liberales la Iglesia era la enemiga de la democracia, la educación y el progreso económico.[134] La competencia de "sectas" procedentes de naciones (sobre todo de Inglaterra y los Estados Unidos) representantes de un modelo de cristianismo históricamente opuesto al mundo hispánico católico, vendría a debilitar el respaldo popular a aquéllos que, como las hermandades católicas laicas que se oponían a los programas liberales en el altiplano indígena, constituían un obstáculo a su política de reformas.

El decreto que posibilitó la entrada lenta pero constante de misioneros norteamericanos constituía una medida congruente con los presupuestos ideológicos del liberalismo guatemalteco renacido, pujante durante los primeros años de la independencia y desterrado durante el gobierno conservador de Rafael Carrera. A la muerte de éste en 1865 sobrevinieron unos años de contienda civil que darían finalmente la victoria a las fuerzas liberales. El movimiento de reforma religiosa emprendido por Barrios no difería mucho del que Mariano Gálvez intentara sin éxito en la década de 1830. Fue el fuerte anticlericalismo de las décadas de 1870 y 1880, unido al amplio uso de la prensa durante el gobierno de Barrios, lo que dio un empuje sin precedentes a la corriente anticlerical que de este modo se extendió rápidamente entre los círculos intelectuales y políticos —el resto de la población era en buena parte analfabeta.[135] La Reforma de Barrios, quien asumió el poder en 1871, mezclaba algunas filosofías sociales y políticas de moda: programas del período popular inicial y la Reforma mexicana, algunos los dogmas del positivismo y del darwinismo social, y la propia experiencia personal de Barrios.[136]

El liberalismo de Barrios hizo suyas dos de las ideas que dieron forma al positivismo que Comte había venido fraguando durante la década anterior, y modificó a su favor una tercera: la primera de ellas era la aversión al catolicismo, identificado con el estado "teológico" primitivo (previo al "metafísico" de transición que culminaría en el estado "positivo" y el triunfo de la razón y la ciencia). Barrios encontró la segunda analogía en la defensa del desarrollo nacional y el progreso, para el cual Comte consideró esencial el "orden" social, del que Barrios se sirvió para justificar un gobierno autoritario, centralizado y rígido. La idea de "progreso", por su parte, alentó la importación masiva de personal, tecnología y capital extranjeros a la nación. Pero, y he aquí la tercera analogía, que Barrios distorsionó a su favor, el decreto del 15 de marzo constituía un paso esencial "para sacar a Guatemala de su estado teológico primitivo y lanzarla a la modernidad". En primer lugar, porque permitiría al extranjero "civilizador" (norteamericano o alemán) llegado a Guatemala practicar su propia religión. En segundo lugar, porque la razón última de la prosperidad anglosajona, tal y como se argumentaba en numerosos círculos intelectuales de habla inglesa en la década de 1870, era la religión protestante. Poco importó que Comte hubiese considerado al protestantismo como un estado de transición entre el catolicismo o cualquier forma de fetichismo, y el racionalismo, y que de hecho hubiese identificado al protestantismo con el estado "metafísico" caracterizado por el recurso a entidades abstractas. Para Barrios y sus asesores liberales, "el protestantismo sería la fuerza que impulsaría a la sociedad guatemalteca de la era teológica primitiva al progreso".[137]

El componente racista lo proporcionaría la asunción de los presupuestos, por parte del pensamiento positivista guatemalteco, del darwinismo social de Herbert Spencer. Los símiles del "organismo social" y de "la supervivencia del más fuerte" tenían, es de suponer, repercusiones de gran trascendencia en países que, como Guatemala, contaban y cuentan con una numerosa población indígena. Positivismo y darwinismo social confluían en la idea de "progreso", y éste pasaba en Guatemala por la importación de capital, tecnología, valores, creencias y hombres y mujeres anglosajones (europeos nórdicos y norteamericanos): "En este contexto, las misiones protestantes eran el vehículo ideológico perfecto para el mejoramiento de la nación: no sólo traían éstas capital y personal extranjero, sino que también promovían, por su propia cuenta y esfuerzo, las mismas actitudes y valores que habían colocado a sus propios pueblos a la vanguardia del desarrollo evolutivo".[138]

En esta atmósfera, y diez años después de que el decreto se convirtiera en ley, tuvo lugar el envío por parte de una denominación protestante norteamericana del primer misionero a tierras guatemaltecas. John Hill, pastor designado para trabajar en China por la junta de misiones extranjeras de la Iglesia Presbiteriana, se estableció en Guatemala en 1883, a petición de Barrios. Llegó a fundar una pequeña congregación y una escuela en la capital. En 1887 regresó a los Estados Unidos y le sucedió otro misionero presbiteriano, Edward Haymaker, que no sólo dominaba el idioma (Hill tuvo dificultades con el castellano), sino que además era "versado en las nuevas teorías sociales de su tiempo: aunque rechazaba el agnosticismo de Comte, apoyaba vigorosamente la noción de que la conversión del catolicismo al protestantismo era vital tanto para el progreso religioso como para el cultural".[139] Haymaker fundó tres pequeñas congregaciones protestantes en la capital y una en Quetzaltenango, importó una imprenta que utilizó para publicar revistas y folletos religiosos, así como hojas informativas sobre temas como la salud o la higiene, fundó escuelas, un moderno hospital en la capital y, ayudado por los cinco misioneros que se unieron a él en 1893, estableció congregaciones en los rincones más remotos del país.

En 1898 se había iniciado en Guatemala el más largo régimen que ha conocido la Centroamérica postcolonial. La dictadura del liberal Manuel Estrada Cabrera, que se prolongaría hasta 1920, llegó a destilar aún más los presupuestos del positivismo de Comte hasta retener exclusivamente aquellos que justificaban el estímulo a las inversiones extranjeras y el anticlericalismo militante. "El dictador no sólo reafirmó el compromiso gubernamental a la libertad de culto, sino que también le otorgó a los protestantes el derecho de usar edificios y escuelas públicas para reuniones religiosas (un privilegio denegado expresamente a los católicos), les concedió el libre uso del servicio nacional de correos y les liberó del pago de impuestos de importación de cualquier maquinaria para escuelas, clínicas o imprentas que pudieran traer al país".[140] Estas generosas concesiones corrieron paralelas a las que Estrada Cabrera ofrecía a los inversionistas extranjeros, principalmente norteamericanos y alemanes. No olvidemos que fue en 1906 y bajo su régimen que la *United Fruit Company* se estableció en Guatemala.

En estos años, coincidiendo con la victoria conjunta cubano-americana sobre España en 1898, la inauguración del Canal de Panamá en 1904 y la política expansionista de Roosevelt (acompañada de un crecimiento acelerado del comercio norteamericano en su "patio trase-

ro") hacia Latinoamérica, la concepción de las misiones protestantes como complemento espiritual y como agentes ideológicos del expansionismo norteamericano fue tomando la forma de un proyecto explícito.[141]

Pero a pesar de las ínfulas de los ideólogos de la labor misionera durante estas décadas y del apoyo de la administración guatemalteca a los proyectos tanto espirituales como seculares de las misiones, hacia 1920 la población protestante apenas rozaba las dos mil personas. Hacia 1940 los protestantes no alcanzaban el 2% de la población guatemalteca y el número de misioneros no llegaba a cincuenta.[142] Los liberales habían invitado a los protestantes a entrar en el país y los habían apoyado como agentes capaces de impulsar el progreso y contribuir a él con su amplia oferta de servicios espirituales y seculares. Pero los diferentes grupos mayas continuaron considerando a los misioneros como extraños, y su religiosidad sincrética se mostró mayoritariamente impermeable a la labor de éstos.[143]

Además de la ya mencionada misión presbiteriana, durante la administración de Estrada Cabrera se establecieron en Guatemala otras cuatro misiones. La más antigua de ellas fue la *Central American Mission (CAM),* de fe interdenominacional y fundada en 1888 para el trabajo misionero en Latinoamérica por Scofield, un hombre de negocios de Dallas. En 1896 la Misión Centroamericana envió a Honduras a A. E. Bishop, quien en 1899 se trasladó a Guatemala, donde entonces sólo había dos centros misioneros, ambos presbiterianos, en la capital y en Quetzaltenango.[144] Los proyectos seculares de Scofield competían en alcance y financiación con los desarrollados por los presbiterianos, y se centraron particularmente en la creación de escuelas y en el trabajo lingüístico, destinado a traducir la Biblia a las numerosas lenguas indígenas. Su primer proyecto en este sentido fue emprendido en 1919 en San Antonio Aguascalientes, un pueblo pequeño de lengua kaqchikel localizado en el departamento de Sacatepéquez.[145] En 1901 unos misioneros pentecostales llegaron a las Verapaces, afiliándose más tarde a la Iglesia del Nazareno. Dos misioneros cuáqueros se establecieron en Chiquimula en 1902. Ambas corrientes, débiles en cualquier caso, fundaron congregaciones, escuelas e institutos, publicaron revistas religiosas y organizaron programas de alfabetización y de traducción de la Biblia a las lenguas nativas. Por último, en 1914 la Iglesia Metodista Primitiva, escindida de la Iglesia Metodista Unida, establecía una pequeña congregación en el Quiché indígena.[146]

Virginia Garrard Burnett desarrolla tres ideas con respecto a la trascendencia de la actividad misionera protestante en este período. En primer lugar, la doble función de los programas de alfabetización y creación de escuelas por parte de las cinco misiones (todas de procedencia norteamericana) presentes en el país durante el gobierno de Estrada Cabrera. Por un lado, la alfabetización permitiría extender y fomentar la lectura de la Biblia, pilar esencial de la fe protestante; por otro, las enseñanzas en estas escuelas no sólo estaban diseñadas a partir de modelos norteamericanos, sino que impartían inglés, fomentaban lecturas importadas y trataban de inculcar el abandono de valores y costumbres referidos no sólo a la vida religiosa, sino también a la indumentaria indígena tradicional, esto es, un programa aculturador completo.

En segundo lugar, la relación entre los intereses comerciales norteamericanos y sus misiones acabó por engendrar una simbiosis que era explícitamente defendida por algunos de

los ideólogos de la labor misionera: "Se pensaba que la educación y el contacto con los estilos de vida protestantes favorecerían un consumismo incipiente en los nuevos conversos; esto, en opinión de muchos, era parte inexorable e inevitable de la experiencia de la conversión. Un teórico de la labor misionera desarrolló la siguiente ecuación: 'no crean nada y no consumen nada, y no valen nada en el mercado mundial. En cuanto el Evangelio ha renovado sus corazones, sienten que tienen que tener vivienda y ropa; tienen que tener libros y relojes y órganos de gabinete y máquinas de coser; tienen que tener arados y segadores y molinos de harina; tienen que tener todas las comodidades y conveniencias de la civilización cristiana".[147]

En tercer lugar, y para completar en nuestro contexto específico el cuadro que, a principios de siglo, dibujara Max Weber trazando las conexiones entre protestantismo, capitalismo e individualismo,[148] el énfasis protestante en la salvación del individuo condujo a la promoción de éste en detrimento de los sentimientos y vínculos comunitarios (frente a un catolicismo que sólo entiende la salvación del "cuerpo místico de Cristo"). Desde Barrios, la política liberal había luchado por romper el relativo aislamiento en el que habían sobrevivido los indígenas guatemaltecos, a fin de integrarlos, asimilarlos, destinar sus tierras a mejor causa (cafetalera o bananera) y convertirlos en fuerza de trabajo útil y barata para las empresas agrícolas nacionales y extranjeras. El indio era un vestigio molesto para una "nación" que soñaba situarse junto con los grandes a la vanguardia de la modernidad y el desarrollo. El hecho de que los misioneros protestantes hicieran de la proletarización del indígena una de sus más trascendentes metas sociales fue acogido, lógicamente, como una bendición por Estrada Cabrera. No en balde éste había ratificado a su llegada al poder el Código Laboral guatemalteco de 1894, en el que se reglamentaba la proletarización del indígena y su asimilación a la sociedad nacional más amplia.

José María Orellana sucedió a Cabrera en 1921, hecho que puso fin a la política liberal instaurada por Barrios. Ello no afectó a las misiones, a pesar de que debían su prosperidad a la complicidad con los caídos liberales y al apoyo incondicional que éstos les habían prestado durante casi medio siglo. Pero si en los Estados Unidos "las viejas teorías sociales del darwinismo social y del destino espiritual manifiesto habían dado paso ya para entonces a las nuevas nociones del progresismo, una filosofía relativista de política, sociedad y ética, en la que ya no cabían los absolutos del trabajo misionero tradicional norteamericano", en Guatemala, sin embargo, "los misioneros, tal como lo habían hecho por décadas, continuaron promoviendo tenazmente la visión de una cristiandad protestante intrínsecamente unida a los valores y a la cultura norteamericanos. Como criaturas atrapadas en ámbar, las misiones americanas en Guatemala vendrían a preservar las caducas y obsoletas filosofías sociales de una era anterior —las filosofías de Comte, de Spencer, de Strong— mucho tiempo después de que éstas pasaran de moda en otros lados".[149]

El fuerte nacionalismo que caracterizó los gobiernos de la década de 1920 contribuyó a enfriar el apoyo que los misioneros habían venido recibiendo, ya que pasaron a ser considerados como agentes de la intromisión extranjera. Posteriormente, la política conciliadora de Roosevelt serenó los ánimos y ahuyentó buena parte de las suspicacias. Es así como alcanzamos el conflictivo período inaugurado por Juan José Arévalo (1945-1951) y continuado por

Jacobo Arbenz hasta la virtual destrucción de su gobierno (1951-1954). No entraremos en los contenidos y las consecuencias políticas del amplio programa de reformas ideado por Arbenz, programa centrado principalmente en la reforma agraria promovida para acabar con la secular concentración de la tierra. El revés que la política de Arbenz trató de asestar a los intereses norteamericanos en el país, fue violentamente evitado con la intervención militar de 1954. Los protestantes, en cambio, no se mostraron homogéneos en su respuesta.

Si durante el gobierno de Arévalo se había producido una cierta alianza con los protestantes, la tensión generada por la iniciativas de Arbenz llevó a que muchos de ellos, de procedencia norteamericana, se hicieran feroces anticomunistas y apoyaran el derrocamiento del régimen revolucionario. Los protestantes nativos, en cambio, se encontraron reconocidos en las reformas progresistas de Arbenz y se implicaron en organizaciones populares campesinas en defensa de la política de expropiaciones. Algunos misioneros, principalmente luteranos, llegaron a cooperar activamente con las iniciativas reformistas.[150] Junto con los protestantes que asumieron hasta posiciones de liderazgo en la lucha campesina por la tierra, prestaron el contrapunto a la actitud mostrada por muchos de sus homólogos católicos organizados en cofradías, que en este período llegaron a considerar amenazadas sus tierras a causa de las pretensiones reformistas.

El golpe militar de 1954, liderado por Castillo Armas y apoyado por la CIA, restauró parcialmente el protagonismo y la influencia de la Iglesia Católica guatemalteca. Estados Unidos apoyó esta revitalización como medida para combatir el comunismo con el que se asociaba al régimen de Arbenz. Fue así como los protestantes cayeron momentáneamente en desgracia. Pero un protestantismo de impronta fuertemente conservadora y anticomunista, encabezado por misioneros norteamericanos procedentes en su mayor parte de la Misión Latinoamericana (LAM) establecida en Costa Rica, hizo entonces su aparición. A mediados de la década de 1950, estos misioneros dieron un importante giro al protestantismo guatemalteco: enfatizaron el sentir religioso y trataron de debilitar las divisiones de carácter dogmático. Al mismo tiempo promovieron la modernización del estilo religioso local, incorporando técnicas de mercado, introduciendo modificaciones en sus discursos que facilitaran la rápida expansión de las conversiones, manejando con habilidad técnicas de comunicación, planificación y "venta" que propiciaran el éxito fulgurante de un evangelismo más persuasivo. Las tierras altas guatemaltecas vieron así nacer una Iglesia Presbiteriana independiente y una Iglesia del Nazareno independiente. Asimismo, la Iglesia Príncipe de Paz se escindió de las Asambleas de Dios, una de las denominaciones más poderosas e influyentes del espectro protestante-pentecostal norteamericano. Muchas de estas iglesias eran pentecostales o se hicieron pentecostales. Se iniciaba de este modo el proceso de atomización "sectaria" (muchas de las congregaciones escindidas nacían como una agrupación minúscula) y desintegración que precedió a la rápida expansión de la fe protestante entre la población indígena guatemalteca.

A ello también contribuyeron las numerosas traducciones de la Biblia realizadas por miembros de la Misión Centroamericana (establecida en Guatemala en tiempos de Estrada Cabrera), tanto como esos nuevos estilos religiosos importados de Estados Unidos. Además, estas pequeñas congregaciones "sectarias" habían perdido su impronta extranjera y se habían

convertido en fuente inmediata y cercana de asistencia médica, económica y sicológica.[152] Esto representaba un apoyo vital, sobre todo para los que, a raíz del terremoto de 1976, habían emigrado a la capital huyendo de la miseria. A todo ello hay que añadir el desinterés de estas iglesias por la política, lo que las volvía aún más atractivas para todos aquéllos a los que había golpeado la violencia institucional y la subversión guerrillera.

En efecto, al terremoto de 1976 había seguido un seísmo de similares dimensiones en el terreno sociorreligioso. El protestantismo iniciaba una decisiva espiral de popularidad. La ayuda moral y material prestada por las numerosas misiones y organizaciones protestantes norteamericanas llegadas a Guatemala para socorrer a los damnificados se tradujo en una oleada de conversiones sin precedentes. La filiación de los que llegaron era eminentemente pentecostal, y a la lucha contra la delincuencia, el alcoholismo y la desintegración familiar sumaron su importante contribución a la asistencia social, creando clínicas asociadas a las iglesias. Así daba comienzo la "regeneración moral" que, casi dos décadas más tarde, en 1992, volvió a impregnar por completo el discurso político-religioso oficial. También entonces se inició la paulatina conversión de los sectores sociales medios y altos guatemaltecos, principalmente a una de las iglesias llegadas a Guatemala en 1976: la Iglesia del Verbo. En ella comenzaría a congregarse el mismo Ríos Montt, el general que pocos años más tarde inauguró con un golpe de Estado uno de los más siniestros capítulos de la historia reciente del país centroamericano.

Durante el período inmediatamente anterior al golpe de Ríos Montt, los protestantes se hallaban profundamente divididos. Algunos eran activos informadores del Ejército, otros se mostraban pasivos y "separados" del mundo, y otros más simpatizaban con la guerrilla o participaban en ella.[153] La Iglesia Presbiteriana Indígena y la Iglesia Metodista Primitiva, en el área de Quiché y Totonicapán, simpatizaron con las posturas de la izquierda e incluso en algunos casos se decantaron por posiciones abiertamente radicales, constituyéndose de este modo como facciones o iglesias paralelas comprometidas. De hecho[154] en 1981 se llegó a formar la Confraternidad Evangélica de Guatemala, integrada por evangélicos que defendían la causa insurgente.[155]

Hacia 1983 la presión y el control del Ejército eran tan fuertes, que muchos evangélicos y católicos radicales abandonaron el país por Costa Rica, México y Nicaragua, formando la Iglesia Guatemalteca en el Exilio. Muchos catequistas católicos radicales fueron ejecutados, pero los evangélicos sospechosos no corrieron mejor suerte: treinta miembros de una iglesia pentecostal fueron asesinados en el Quiché mientras asistían a un culto. No obstante, la asociación temporal con el poder (que en este caso es sinónimo de terror) experimentada por el evangelismo durante el período de Ríos Montt, si bien obligó a aquellos protestantes más próximos a la izquierda católica que al conservadurismo pentecostal a huir del país, se saldó con un fortalecimiento del papel del Evangelio en Guatemala y de la dimensión política que en adelante cobrarían las conversiones.

4

GUATEMALA: PROTESTANTISMOS Y CAMBIO SOCIOCULTURAL

"La Biblia, Palabra de Dios, afirma que el mundo tal y como lo conocemos no tendrá un fin dichoso. Con igual fuerza proclama que Jesucristo ha de establecer su reinado en esta tierra... Los cristianos anhelamos expectantes aquel día".[1]

"Pero las eras siempre están llegando a su fin, y siempre está pendiente un día del juicio. La pregunta es, ¿para quién?"[2]

He pensado mucho cómo abordar este capítulo. Dispongo de abundante información obtenida en mi trabajo de campo, por lo que algunos de los apartados que lo componen podrían nutrirse de ella. Pero, de hacerlo así, me vería obligada a retomar parte de los textos que analizo en los capítulos sexto y séptimo, combinarlos con información obtenida de otras fuentes y completar el resto con datos extraídos de la bibliografía. Esta opción no me ha convencido, ya que implica un tratamiento mezclado de cada una de las tres fuentes, y el lector no sabría cuándo me refiero a una o a otra (salvo que yo hiciese continuas apostillas). En consecuencia el capítulo, que contiene un informe detallado y crítico de aspectos que considero imprescindibles para contextualizar el trabajo, tomará como base principal la bibliografía utilizada. Indicaré cuándo mi propia experiencia puede refrendar ciertas consideraciones y trataré de apuntar las principales líneas de debate. Si considero interesante no dejar de apuntar interrogantes, siguiendo los planteamientos anunciados cuando abordé los objetivos en el capítulo primero, es porque determinados aspectos del protestantismo latinoamericano no han dejado de ser sumamente controvertidos.

La excepción la constituye el apartado que titulo "Protestantismo y poder político en Guatemala". En el capítulo anterior hice numerosas referencias a los regímenes militares que ha conocido Guatemala y a su historia política reciente, por lo que ya allí se exponen los

rasgos que definieron la gestión política de Ríos Montt y se esbozan otros sobre la de Serrano Elías. Lo que ahora me propongo es describir, y espero ensayar alguna explicación sobre ello, las relaciones entre protestantismo y poder político basándome en estas dos figuras. La bibliografía sobre Ríos Montt es relativamente abundante, lo que no es el caso de Serrano Elías. Tanto para el uno como para el otro, he decidido hacer uso de algunas entrevistas realizadas en el verano de 1992, que son sumamente sustanciosas y que apenas tendrían cabida en otro apartado de este libro.

Unas acotaciones iniciales. El cristianismo es un fenómeno de una complejidad que difícilmente puede ser abordada con justicia en un trabajo como éste. La razón es clara. Me ocupo del examen comparado de las conductas discursivas relativas a la experiencia religiosa y a la representación de la realidad sociopolítica y económica en un contexto actual y preciso: el de los conversos, en su mayoría pentecostales, en la Guatemala de los años 1989 a 1993. Han transcurrido algunos siglos e innumerables modificaciones hasta desembocar en esta modalidad de protestantismo que encontramos hoy en Guatemala, el cual, a la vez, es herencia del desarrollo particular que el protestantismo ha seguido en los Estados Unidos.

El movimiento cristiano arranca de aquellos lejanos antecedentes israelitas y griegos y continúa en el establecimiento de la Iglesia primitiva; más tarde, en el de la Iglesia occidental y su diferenciación de la oriental, vive la situación que se da durante la alta Edad Media, la transición al Renacimiento y, finalmente, la Reforma. El cristianismo en sus orígenes nace como una secta dentro del judaísmo, como el producto de una ruptura histórica, iniciada por Pablo, de la Iglesia con la comunidad judía tradicional. Comparada con el judaísmo, la doctrina cristiana centraba las condiciones para la salvación en el alma individual y no en la comunidad.[3] Esta novedad implicaba que la figura de Cristo, como mediador entre Dios y los hombres, pasaba a ser esencial. Históricamente, el cristianismo conocería tres formas de institucionalización: la Iglesia primitiva, la católica y la protestante. Si las dos primeras pueden ser consideradas católicas porque establecían un "orden sacramental", por lo que los sacramentos conferían un carácter trascendente a la Iglesia visible, la tercera rompe este orden haciendo "invisible" a la "verdadera" Iglesia, y convirtiendo la salvación en algo vinculado única y exclusivamente a la fe.

La Reforma supuso, entre otras cosas, un giro revolucionario de la relación del sistema religioso con la sociedad secular. En el aspecto religioso, lo esencial fue la promoción del laicado cristiano y la supresión de la mediación sacerdotal: la relación del individuo con Dios no necesitaba más mediador que Cristo. La verdadera Iglesia se hizo invisible, y la Iglesia visible se secularizó. La santificación dejó de ser patrimonio de los que llevaban una vida apartada del mundo y sometidos a una disciplina especial. Los votos de pobreza y castidad dejaron de asegurar el mérito religioso, y el voto de obediencia a una autoridad humana también. La "conciencia" se convertía así en algo diferente.

Pero mientras Lutero[4] fue un fraile alemán versado en filosofía escolástica, Calvino fue un francés con una formación laica y versado en leyes. La rama luterana, dado su carácter eminentemente 'interior', confió los asuntos temporales a la autoridad política (actitud parecida a la de la Iglesia Bizantina y su sucesora la Iglesia Ortodoxa). La otra gran rama del protestantismo, la calvinista, en cambio, se mostró más activista, dando una importancia sin precedentes a la concepción del reino de Dios "en la tierra" (en analogía con la rama

romana del catolicismo). El protestantismo ascético que se desarrolla con Calvino supuso una alternativa al luteranismo y una de las más importantes líneas de desarrollo de todo el cristianismo: "Por una parte, el calvinismo, al igual que la rama luterana, había emancipado a la sociedad secular de la tutela eclesiástica y la había independizado; por otra, la versión calvinista de las tensiones entre la misión divina y la condición humana ofreció a las orientaciones activistas un punto de apoyo mucho más sólido que el que le diera la tendencia luterana a la resignación ante el pecado y la divina providencia".[5] Fue en Norteamérica donde se dejó sentir especialmente el efecto modernizador del protestantismo ascético europeo.

DENOMINACIONES, IGLESIAS, GRUPOS Y ORGANIZACIONES PARAECLESIALES: UNA CLASIFICACIÓN

La mayor parte de las iglesias protestantes centroamericanas en general, y guatemaltecas en particular, tienen sus raíces en el protestantismo de los Estados Unidos. Por tanto, la evolución histórica de éste se refleja en cierta medida en el desarrollo del protestantismo guatemalteco[6]. Las cuatro grandes corrientes del protestantismo norteamericano desarrolladas durante los siglos pasados son:

1.- El Protestantismo Histórico (*Main Stream Protestantism*) debido a la emigración europea a los Estados Unidos;

2.- El protestantismo fundamentalista con origen en los avivamientos del siglo XIX en los Estados Unidos (en realidad, es en la segunda década del presente siglo cuando toma la forma de movimiento fundamentalista, a raíz del conflicto con el llamado evangelio social);

3.- El Pentecostalismo, que se separa a principios del siglo XX de las iglesias de avivamiento del siglo pasado y se orienta hacia la clase baja;

4.- El Neopentecostalismo carismático, surgido durante los años 60 y 70, a partir de iglesias tanto pentecostales como históricas, y orientado hacia las clases media y alta.

Las iglesias históricas y fundamentalistas inician su trabajo misionero a finales del siglo XIX y principios de XX; las pentecostales lo hacen a mediados de este siglo y las neopentecostales en la década de los 70.[7] Pero conviene apuntar algo antes de proseguir: una de las señas de identidad del protestantismo guatemalteco es su anticatolicismo. Este es un rasgo que no ha podido importarse de los Estados Unidos, donde esta pugna básica ha estado históricamente ausente.

Voy a seguir la obra de Virgilio Zapata que, aunque se publicó en 1982 (por lo que ha transcurrido ya más de una década), constituye el informe más detallado sobre el establecimiento y la evolución seguida por el protestantismo en Guatemala.[8] Dado que ya me he referido a los antecedentes históricos, recogeré tan sólo las distintas etapas que señala Zapata y las iglesias que destaca en cada una de ellas.

1) **Expansión de la obra evangélica en Guatemala. Misiones pioneras** (1887-1922)

Este grupo viene representado por "misiones históricas" de larga tradición en Europa (donde surgen a raíz de la Reforma Protestante del siglo XVI) y, posteriormente, en Norteamérica. A partir del siglo XIX las iglesias que se habían establecido en los Estados Unidos y Canadá formaron "sociedades misioneras" y comenzaron a extenderse por todo el continente. Las primeras denominaciones que enviaron misioneros a Guatemala son las siguientes:

IGLESIA PRESBITERIANA. Nace en Escocia y sigue la doctrina del Nuevo Testamento, según la interpretación de Calvino. La junta de misiones extranjeras de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos con sede en Nueva York envió, a petición de Justo Rufino Barrios, a J. C. Hill en 1882, cuya labor continuaría el matrimonio Haymaker. En 1962 se integraron Misión e Iglesia Nacional, creando la Iglesia Nacional Presbiteriana. En 1980 la formaban 224 iglesias locales, 16,263 miembros bautizados y una comunidad de 65,000 individuos, principalmente en el Occidente, Sur y Centro del país.[9]

MISIÓN CENTROAMERICANA. No se trata de una denominación, sino de una "misión de fe" (como el Instituto Lingüístico de Verano). La Misión Centroamericana, con sede en Dallas (Texas), fue la segunda en establecerse en Guatemala, habiéndola fundado Scoffield en 1890. En 1896 llegaron a Guatemala sus primeros misioneros, aunque la Obra Centroamericana no se abrió en este país sino hasta 1899 con el matrimonio Bishop. En 1981 eran 38,480 los miembros con que contaba y 126,984 los que formaban la comunidad evangélica. Se extendieron por el centro, noroccidente, Escuintla y Jutiapa.

MISIÓN "AMIGOS". La Iglesia de Los Amigos tiene su origen en la Reforma Protestante del siglo XVI, fue fundada por Jorge Fox en Inglaterra y sus miembros son más conocidos como "cuáqueros". A finales del siglo XVII se instalan en los Estados Unidos, y en 1902 en Guatemala. En 1982 contaban con 160 iglesias, 4,834 miembros y 30,454 creyentes. Se extendieron por Chiquimula, Zacapa y el sur de Izabal.

IGLESIA DEL NAZARENO. Esta es el resultado de la unificación de varias iglesias y denominaciones norteamericanas centradas en la doctrina de la santidad. Entre ellas las había pentecostales, presbiterianas y bautistas, pero el núcleo principal lo constituía la Iglesia Metodista Episcopal y algunas otras pertenecientes a la tradición metodista wesleyana. A fines del siglo XIX y principios del XX, "pentecostal" era sinónimo de "santidad" o "santificación", no de glosolalia o trance, de modo que pronto pasó a denominarse oficial y exclusivamente Iglesia del Nazareno. En 1904 inició su trabajo misionero en Guatemala, concretamente en las Verapaces y Petén. En 1979 contaba con 9,389 miembros.

MISIÓN METODISTA PRIMITIVA. Su doctrina es también wesleyana, y su sede está en los Estados Unidos. Su labor misionera dio comienzo en 1921 en Quiché. En 1980 contaban con 62 iglesias en Guatemala, unos 7,500 miembros y una comunidad evangélica de 30,000 individuos.

2) **La "explosión preliminar"** (1923-1937)

No voy a citar todos los grupos y denominaciones a los que se refiere Zapata en su obra, sino tan sólo aquéllos que tienen una vigencia y pujanza importante en la actualidad, y

siempre que coincidan con las iglesias que se citan en mi trabajo. El autor menciona la Misión Evangélica Nacional o Iglesia Evangélica Nacional (el primer cuerpo evangélico autóctono, creado en 1923 y escindido de la Iglesia Centroamericana), la Iglesia de Dios de La Profecía, las Asambleas o Salas Evangélicas (creadas en 1924 y consideradas el segundo grupo evangélico autóctono), la Misión Evangélica Independiente (también escindida de la Iglesia Centroamericana), la Asociación Nacional Guatemalteca de Iglesias Bautistas (creada en 1965) y el Concilio Nacional de Asambleas de Dios en Guatemala (el grupo internacional denominado Iglesia de las Asambleas de Dios fue la segunda misión extranjera en llegar a Guatemala en este período).

IGLESIA DE DIOS EVANGELIO COMPLETO. Esta y las Asambleas de Dios constituyen las dos denominaciones pentecostales más numerosas del país. Su sede se encuentra en los Estados Unidos, y se trata de la primera misión pentecostal que se estableció en Guatemala, en 1934. Después de la Misión Centroamericana, la Iglesia de Dios Evangelio Completo es la que ha cosechado los mayores éxitos en las comunidades indígenas.[10]

3) La "explosión evangélica" (1940-1956)

En este apartado se relacionan las misiones que han intervenido en el espectacular auge del movimiento protestante en Guatemala. Haremos mención de todas, pero sólo nos detendremos en algunas de ellas: La Asociación Enmanuel-Guatemala y la Iglesia Evangélica Nacional Enmanuel-Jalapa, procedentes en su origen de los Estados Unidos; el Concilio de Iglesias Interdenominacionales (que, a la muerte de Zimmerman, su fundadora, en 1948, se fraccionó dando lugar, entre otras, a la Asociación Evangélica Filadelfia Interdenominacional y a la Alianza Cristiana y Misionera), y el Consejo Luterano de las Iglesias Luteranas en Guatemala (la Iglesia Luterana inició su actividad formal en Zacapa y Guatemala en 1974). Asimismo, Iglesias Evangélicas El Calvario, procedente de los Estados Unidos y establecida en Guatemala en 1947, forma parte de las iglesias evangélicas que han abrazado el movimiento carismático contemporáneo, y que en Guatemala se establecen a partir de 1962; se podría considerar neopentecostal, ya que su doctrina es pentecostal. De ella se escindieron, entre 1978 y 1982 Fraternidad Cristiana e Iglesia Jesucristo Es El Señor. También se mencionan la Iglesia de Dios Galilea y otras de menor importancia.

IGLESIA DEL EVANGELIO CUADRANGULAR ("*FOURSQUARE*"). Su nombre se refiere a los cuatro ángulos sobre los que se apoya la doctrina (pentecostal) de esta denominación: Jesucristo como "salvador", "sanador", "bautizador en el Espíritu Santo" y "Rey que pronto viene". Su doctrina es pentecostal. En el año 1945 inició su actuación en Guatemala. En 1980 contaban con 45 iglesias y misiones (principalmente en el centro y sur del país) y más de 5,000 miembros.

CONVENCIÓN BAUTISTA DE GUATEMALA. En 1946 varios pastores guatemaltecos que habían establecido iglesias a las que unía la fidelidad a los principios bautistas constituyeron esta asociación. Al iniciarse contaba con once iglesias organizadas y 700 miembros. En 1978 había ya 131 iglesias y misiones con 6,924 miembros y 20,772 creyentes.

ASOCIACIÓN EVANGÉLICA DEL PRÍNCIPE DE PAZ. Se trata del grupo que posiblemente más ha contribuido a la "explosión evangélica". Fue fundada por un guatemalteco escindido de las Asambleas de Dios. El crecimiento de esta denominación pentecostal ha

sido extraordinario: en 1955 (año de su fundación) contaba con 300 miembros, y en 1980 eran ya 567 las iglesias y 29,130 los miembros.

4) Iglesias posteriores a la "explosión evangélica" (1957-1980)

En este apartado tienen cabida las misiones que iniciaron su actividad en Guatemala a partir de 1957. Nuevamente mencionaremos algunas de ellas y nos detendremos específicamente en las que más nos interesan. Entre las primeras, Zapata destaca las Iglesias de Cristo (similares a las Asambleas o Salas Evangélicas, independientes y no denominacionales), las Misiones Mennonitas (de origen estadounidense), la Iglesia Pentecostés Alfa y Omega, la Agrupación De Iglesias Evangélicas Monte Basán, la Iglesia Episcopal de Guatemala (rama americana de la Iglesia Anglicana), Fraternidad Cristiana de Guatemala (escindida de Calvario, como ya vimos, y exponente de un cierto tipo de iglesias que comienzan a aparecer en la década de 1980; en este caso se trata de una iglesia interdenominacional y neopentecostal. Nació en 1979 a partir de varias reuniones dominicales en un lujoso hotel guatemalteco), e Iglesia Evangélica del Espíritu Santo de los Santuarios del Monte Sinaí, entre otras.

IGLESIAS ELIM. Su ritmo de crecimiento es de los más espectaculares. Nació a raíz de una de las muchas escisiones que se produjeron en el seno de la Iglesia Evangélica Centroamericana. En 1962 los padres del actual Pastor general de Elim —doctor Ottoniel Ríos Paredes, ex locutor deportivo— y otras cuatro familias también escindidas de diferentes iglesias formaron una congregación pentecostal en la ciudad de Guatemala. Esta iglesia inicial creció hasta llegar a contar en 1980 con más de 8,000 miembros, después de haberse trasladado en 1979 a un inmenso auditorio de cemento en el que pueden llegar a reunirse alrededor de 9,000 personas (la iglesia más grande de Centroamérica). Además del gran auditorio Elim Central, la denominación contaba en 1980 con 69 iglesias y campos (sólo en la capital), con aproximadamente 20,000 miembros. En la actualidad han abierto más de 40 nuevos campos en la capital, los domingos se reúnen hasta 10,000 personas en el gran auditorio, y la escuela de Elim Central cuenta con 1,500 niños (éstos últimos son datos de 1992).

MISIÓN ADVENTISTA DE GUATEMALA. La observancia del día sábado y algunas otras diferencias doctrinales separan a la Iglesia Adventista del Séptimo Día de las restantes iglesias evangélicas. En 1980 contaban con 76 iglesias y 19,000 miembros en toda Guatemala.

IGLESIA CRISTIANA VERBO. Iglesia neopentecostal nacida en 1976, año del gran terremoto, a raíz de la llegada a Guatemala de un grupo de miembros de la *Gospel Outreach*, con sede en Eureka, California. Carlos H. Ramírez, colombiano, formaba parte de ese grupo de unas 25 personas. El fue el fundador de Verbo, iglesia cuyos líderes se enorgullecen de adiestrar a cada miembro en la práctica de un determinado ministerio para que, a su vez, adiestre a otros, muchos de los cuales se convertirán en misioneros en otros países. Entre los "ancianos" de la Iglesia se cuentan Francisco Bianchi y el periodista Alvaro Contreras, secretario privado el primero, y de relaciones públicas el segundo, en el gobierno militar de Ríos Montt. El mismo Ríos Montt es miembro de Verbo desde 1979.

La IGLESIA EL SHADDAI, que Zapata no incluye entre las posteriores a la "explosión

evangélica" por ser demasiado reciente, se estableció en Guatemala en 1982. En 1988 contaba con 400 miembros (entre los que figuraba Serrano Elías), y en 1991 eran ya 2,000.

Entre las organizaciones paraeclesiales destacan la FIHNEC, *Women Aglow* y Cruzada Estudiantil para Cristo. Nos ocuparemos de las dos primeras.

1.- La Fraternidad Internacional de Hombres de Negocio del Evangelio Completo (FIHNEC) es una poderosa organización cristiana interdenominacional y "cristocéntrica". Reúne a hombres laicos, tanto católicos como evangélicos. Su propósito declarado es el de recuperar para las distintas iglesias a los hombres que por algún motivo se apartaron de ellas, esto es, actuar como un espacio de transición cuya práctica característica y principal es el testimonio público.

   La FIHNEC fue fundada por Demos Shakarian, un próspero ganadero que tuvo una "visión" en una cafetería de Los Angeles (California). Le preocupó comprobar que a las iglesias asistían sobre todo ancianos, mujeres y niños, y se preguntó cuál era la relación que los hombres "productivos" mantenían con Dios. La FIHNEC agrupa, en palabras de su presidente nacional, a "hombres productivos que buscan a Dios".

   Tiene presencia en 105 países, y en Guatemala se instaló en 1975. Está organizada en "capítulos": en 1991 Guatemala contaba con un total de 56 capítulos, 36 de los cuales se localizaban en la capital y el resto en los departamentos. Cada miembro vitalicio debe aportar una cuota anual de Q1,000 y Q25 mensuales, mientras que los no vitalicios tienen asignado un pago mensual de Q50. Para hacernos una idea, tengamos en cuenta que el sueldo de un maestro con más de cinco años de ejercicio no supera en Guatemala los Q500 mensuales. En 1991 el presidente de la FIHNEC en este país centroamericano era Gerardo Towson, a la vez presidente del Banco Granai & Townson, uno de los bancos más importantes de Guatemala, y sus miembros pertenecían a la elite política (Serrano Elías y el Vicepresidente entre otros), económica (grandes empresarios) y militar. Uno de los puntos doctrinarios básicos de esta organización es lo que llaman "Confesión de prosperidad", que expresan del siguiente modo: "Padre, yo me pongo de acuerdo con tu Palabra y he tomado una decisión de prosperar en todos los niveles de mi vida, espíritu, alma y cuerpo físico (3ª de Juan, 2)".[11]

   El presidente del Capítulo Antigua Guatemala me explica: "Nos critican porque nos piden que nos definamos, los católicos nos acusan de ser evangélicos y los evangélicos de ser católicos. Como hablamos lenguas, palmeamos y caemos al suelo, se nos puede confundir con pentecostales, pero la realidad es que somos carismáticos".

2.- La "Fraternidad de Mujeres *Aglow*", más conocida como *Women Aglow* (Mujeres Iluminadas), es una organización internacional e interdenominacional de mujeres cristianas "renovadas" y mujeres pentecostales. Su origen es también norteamericano. Fue fundada en 1967 en Seattle, Washington, por cuatro mujeres que comenzaron a reunirse para compartir sus experiencias como cristianas "llenas del Espíritu Santo". En 1985 contaban con más de 2,600 capítulos locales en seis continentes. En 1969 comenzaron a editar la revista *Aglow*, centrada en las enseñanzas y, sobre todo, los testimonios cristianos. En Guatemala, todos los capítulos se concentran en la capital, y sólo en tiempos recientes se

han creado tres nuevos: uno en Escuintla, uno en Quetzaltenango y uno en Chimaltenango.

Tanto los miembros de FIHNEC como los de *Women Aglow* se reúnen periódicamente en grandes hoteles y cafeterías donde ofrecen oración, ministración, sanidad y refacción (desayuno o merienda según la hora) a cambio de unos quetzales. Unos y otras representan ese modelo cada vez más pujante de organizaciones interdenominacionales, fuertemente competitivas en el mercado religioso, muy poderosas económicamente y capaces de contribuir con un esfuerzo añadido importante a la labor de las iglesias concretas. Su fuerza radica en el tipo social de personas que recluta y en su modelo organizativo: agrupan a individuos en función de variables no contempladas en el ámbito más restringido de las iglesias, lo que les confiere una gran movilidad.

Por último, las Transnacionales Religiosas (de las que no nos ocuparemos en este trabajo) incluyen tanto a grupos paraeclesiales como a misiones interdenominacionales que operan a nivel mundial: Visión Mundial, Alivio Mundial o Juventud con una Misión. De la misma categoría son las organizaciones dedicadas a la televangelización: el Club 700 norteamericano, por ejemplo, tiene sus representantes locales.

CRECIMIENTO Y EVOLUCIÓN: FACTORES ENDOGENOS Y EXÓGENOS

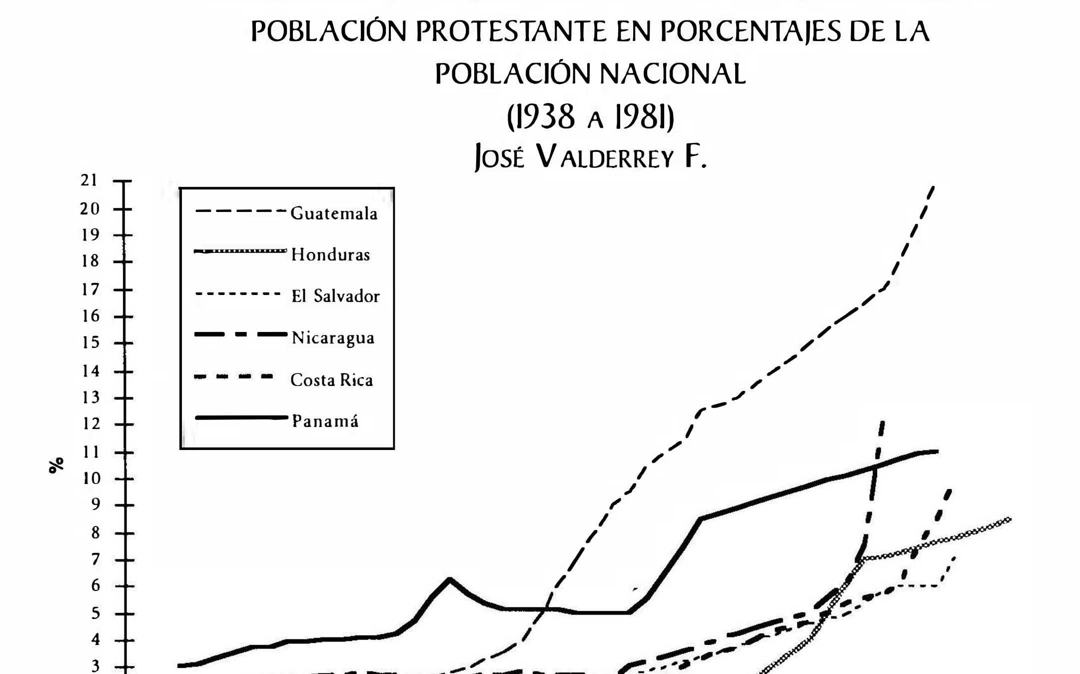
Libros, artículos, informes o periódicos arrojan una gama infinita de cifras sobre el crecimiento de las conversiones en Guatemala. La única afirmación sobre la que no existe desacuerdo es la que dicta que Guatemala constituye en la actualidad el país latinoamericano donde el ritmo de crecimiento del evangelismo es más rápido. Según el historiador presbiteriano Virgilio Zapata, a quien entrevistamos en agosto de 1992, las cifras para ese año eran las siguientes: 15,000 iglesias evangélicas[12] y un porcentaje "confiable" de un 25% de la población guatemalteca, aunque podría oscilar hasta el 33% (porcentajes de los cuales un 60% corresponde a iglesias pentecostales, las de crecimiento más rápido).[13] Estos datos coinciden con los que el equipo Servicio Evangelizador para América Latina (SEPAL) ofrece en su "Proyecto de Investigación para analizar el desarrollo de la Iglesia Evangélica en Guatemala".[14] En ese mismo proyecto se afirma: "Hay muy pocas aldeas en Guatemala que todavía no tienen iglesias evangélicas", y prosigue, "aquéllas que no tienen, necesitan ser identificadas".

Zapata nos explicó que, a la hora de establecer un porcentaje, el problema estriba, por un lado, en que no se suele incluir a los niños ni a los creyentes no bautizados y, por otro, en que mientras las iglesias evangélicas acostumbran a contabilizar sus miembros (bautizados), éstos no "se dan de baja" en la iglesia católica que abandonan, por lo que el número de evangélicos crece pero el de católicos no disminuye, lo que es origen de mucha confusión a la hora de reflejar el crecimiento en cifras y porcentajes. Otra fuente de confusión es que, mientras el evangélico es siempre practicante, hay muchos católicos nominales. Además, las estadísticas no deben perder de vista que los que no son evangélicos no pasan automática-

mente a ser católicos, ya que Guatemala cuenta con muchos creyentes mormones (pertenecientes a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días) y Testigos de Jehová, por citar sólo dos de los movimientos más nutridos. En la misma entrevista el historiador nos comunicó que en 1992 existían en Guatemala 12 emisoras de radio y una cadena de TV evangélicas, 200 colegios (y 42 en vías de aprobación) y una Universidad privada con liderazgo evangélico: Mariano Gálvez.[15]

Entre los factores endógenos que explican el crecimiento de las iglesias evangélicas ocupa un lugar destacado el rápido proceso de atomizacion al que están sometidas las congregaciones. En esta mecánica divisionista se ha querido ver el carácter "sectario" de buena parte de protestantismo latinoamericano en general, y guatemalteco en particular. No voy a negarlo, pero tampoco voy a entrar en esta polémica que, por lo demás, no contempla otro de los mecanismos que están en el origen del acelerado crecimiento de las iglesias evangélicas

CRECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO EN AMÉRICA CENTRAL
POBLACIÓN PROTESTANTE EN PORCENTAJES DE LA POBLACIÓN NACIONAL
(1938 A 1981)
JOSÉ VALDERREY F.



(Fuente: Heinrich Schäfer, "Religión dualista causada por antagonismos sociales".

en Guatemala: el establecimiento continuo, por parte de una misma denominación, de nuevas congregaciones, misiones y "puntos de predicación" o campos blancos.

Zapata explica que es difícil controlar el constante surgimiento de nuevas iglesias, pues algunas son denominacionales, otras, en cambio, son independientes (es decir, no están afiliadas a ningún cuerpo eclesiástico o denominación). El autor distingue dos diferentes dinámicas de crecimiento:[16]

1.- Crecimiento por división: el faccionalismo es un fenómeno corriente entre los evangélicos y una de las principales razones del surgimiento continuo de nuevas congregaciones e iglesias.

2.- Crecimiento por adición: las iglesias evangélicas guatemaltecas son incansables evangelizadoras, por lo que se expanden rápidamente creando nuevas congregaciones, misiones y campos. Por tratarse de grupos de iglesias, las denominaciones se extienden siguiendo esta mecánica con más rapidez que las iglesias independientes. He podido comprobar que el caso de la Misión Elim es significativo: ayuda a las pequeñas iglesias pentecostales que tienen dificultades para sostenerse, a cambio de que se unan a ella; así por ejemplo, una iglesia pentecostal de Panajachel, en Sololá, que en 1989 se llamaba "Tabernáculo de Dios", en 1992 había añadido a ese nombre el de Misión Elim, variante que podríamos designar crecimiento "por absorción".

A ello también podríamos añadir una característica que Valderrey destaca principalmente para las denominaciones pentecostales más consolidadas en Guatemala: "El equilibrio entre los niveles organizativos supralocales y la autoproducción religiosa (lo carismático) en los niveles locales. Rico equilibrio que, por un lado sostiene la unidad interna (aspecto institucional) y por otro, alienta el dinamismo evangelizador (aspecto carismático)".[17] En este contexto, la tensión entre laicos y especialistas religiosos (creyentes "comunes" y pastores) es, como apunta Kamsteeg,[18] otro factor que explica, desde la misma dinámica interna del liderazgo en las iglesias pentecostales, el crecimiento acelerado de las conversiones. Nos detendremos en ello al ocuparnos del liderazgo.

Como resultado de todo ello el crecimiento del evangelismo en Guatemala se ha acelerado: en 1968, por ejemplo, el aumento anual de la población era de 3.1%, mientras la población evangélica crecía a un ritmo de 9%. Si en 1964 había en Guatemala 346,000 protestantes, en 1979 superaban el millón y en 1982 alcanzaban los dos millones.[19] García-Ruiz, por su parte, señala que el crecimiento pasó, de ser un 7% en 1976, a un 14% en 1977 y a un 42% entre 1978 y 1982.[20] Esta progresión vertiginosa del ritmo de crecimiento entre los años más conflictivos que ha vivido Guatemala en las últimas décadas no es casual, sobre todo si tenemos en cuenta que los conflictos fueron asociados al régimen de Ríos Montt. A la dinámica de desarrollo de las iglesias cabe agregar las continuas "campañas" evangelizadoras programadas por éstas, la numerosas escuelas evangélicas o los programas de radio y TV que funcionan en el país.

El reducido tamaño de la mayoría de las congregaciones (o la estratégica distribución en pequeños grupos en el caso de las más multitudinarias), las intensas relaciones interpersonales que se desarrollan en ellas, las características de los cultos y, sobre todo, el nivel de

compromiso que adquiere el converso en el seno de su iglesia forman parte, desde el punto de vista de la dinámica interna de estas asociaciones, de uno de los más importantes factores que explican el crecimiento que registran. Es un hecho que el sentido de la autoidentificación con la propia iglesia es entre los evangélicos muy superior al del católico promedio.[21] Además, las iglesias promueven una intensa actividad que acapara la mayor parte del tiempo libre de sus miembros, lo que les lleva a constituirse en una gran fuente de sentido para sus vidas. El escaso grado de institucionalización de muchas de ellas contribuye a favorecer esto.

Valderrey sostiene que, si comparamos el campo religioso con un mercado de bienes espirituales-simbólicos en el que se da el juego de la oferta y la demanda, habría que situar las condiciones generales de existencia (económicas, políticas, sociales, culturales) en el núcleo de las demandas religiosas, y la composición y dinámica internas del campo religioso en el núcleo de las ofertas. Según este planteamiento, "ciertos movimientos o grupos religiosos han mostrado mayor dinamismo y una oferta religiosa más adaptada a las demandas inmediatas de las crecientes masas de pobres latinoamericanos".[22] Tanto la Iglesia Católica, cuya división y crisis ha favorecido el crecimiento protestante,[23] como las iglesias protestantes históricas han respondido insuficientemente al incremento y diferenciación de las demandas religiosas. Entretanto, las denominaciones pentecostales han logrado hacerse entender con cuerpos doctrinales sencillos, respuestas claras a los problemas que plantean las actuales condiciones de vida, rituales más atractivos y un proselitismo pujante y combativo.

Otro factor que merece un lugar destacado es el papel de los innumerables líderes indígenas cuya actividad explica en gran medida las conversiones en el seno de los distintos grupos étnicos. El crecimiento vertiginoso de las conversiones en un país de mayoría indígena y analfabeta no puede explicarse sin la labor realizada por tantos pastores semianalfabetos que han sabido adaptar el discurso bíblico y hacer crecer las iglesias. Naturalmente que ésta no es la única razón: ha existido en muchos casos un apoyo financiero importante, y el evangelismo en las áreas indígenas se ha expandido muchas veces a expensas de la "pureza" de la doctrina y el rito, pero todo ello no hace menos cierto lo que acabo de afirmar.

La inseguridad, la desorientación, la anomia en las que acaban sumidas las sociedades en situación de crisis, han querido verse como el factor de crecimiento por excelencia de las iglesias evangélicas. Sin ser erróneo, este planteamiento es poco preciso. En primer lugar porque las crisis que pueden atravesar las sociedades adquieren formas sumamente diversas y porque el mismo término crisis describe situaciones muy distintas. Por otra parte, considero que la desorientación o la inseguridad (¿con respecto a qué?, porque también habría que precisarlo), son razones demasiado generales para ser utilizadas como factores explicativos satisfactorios de un fenómeno sociocultural específico.

De lo que no cabe duda es de que los cambios sociales suelen atraer nuevas 'ofertas' para responder a la nueva estructura de la 'demanda' religiosa.[24] Siguiendo este planteamiento, son cuatro al menos los factores que habría que tener presentes a la hora de explicar las demandas religiosas que están en la base del crecimiento del protestantismo:

1.- La migración: el éxodo rural, a menudo forzado por la violencia y las necesidades económicas, genera un fuerte desarraigo y pérdida de referentes entre los que se ven obligados a abandonar sus áreas de asentamiento.

2.- La semiintegración: ese abandono puede significar un nuevo comienzo en otro lugar, bajo duras condiciones, o la semiintegración a formas de vida y trabajo dependientes de la producción agraria capitalista.

3.- La violencia física: en Guatemala adquiere, sobre todo, el sentido de violencia política dirigida contra la población civil, como medio de eliminación del adversario y de intimidación de su base social mediante el terror.

4.- Crisis de legitimación de los dominantes: cada vez más evidente sobre todo con las dictaduras de las últimas décadas, que ya eran "expresiones de la permanente crisis de legitimación del dominio burgués frente al pueblo". Las clases dominantes "dirigen su demanda religiosa cada vez menos a la Iglesia Católica, pues ésta cobija al Movimiento Eclesial de Base que muestra una indiscutible opción política por las víctimas del sistema".[25] En estos términos, no muy generosos en matices, se expresa Schäfer.

Asociado a los tres primeros factores encontramos otro que merece mención aparte. Nos referimos al alcoholismo, cuya práctica está muy extendida en Guatemala y para la cual las innumerables asociaciones de Alcohólicos Anónimos no parecen ser remedio suficiente. No es casual que uno de los principales caballos de batalla de las iglesias evangélicas sea la lucha contra el consumo de alcohol, y que muchos conversos hayan llegado a las iglesias buscando, en esta prohibición explícita, un remedio contra su hábito. Cuando el cabeza de familia se pasa "todo el día bolo", "chupando", "tomando", "dedicado a sus tragos", desatiende por completo sus responsabilidades familiares, y la situación acaba desembocando en malos tratos a la mujer y a los hijos, divorcios, pérdida del empleo, cárcel, etc.: "Embriagarse hasta la inconsciencia por varios días es vivido por la población (y especialmente por las mujeres) como una lacra, no sólo por las agresiones que tiene que sufrir la familia, sino también por el gasto que significa para la economía de subsistencia... la exigencia de no beber para entrar en la secta no consiste tan sólo en una promesa: se tiene que haber demostrado por mucho tiempo que se cumple con ello antes de ser bautizado. En varios casos hemos observado que dejar de beber es la motivación central para pertenecer a la secta".[26]

Mariz analiza la relación entre pentecostalismo y alcoholismo en los siguientes términos: la concepción pentecostal del alcoholismo determina que éste no es sino una tentación del Diablo, al que sólo con el apoyo de Dios se puede combatir. Según la perspectiva pentecostal, "el error del alcohólico es no haber aceptado a Dios... ningún individuo solo puede confrontar al Diablo. Los individuos tienen que aceptar a Dios para superar el alcoholismo".[27] Esta concepción no es sólo pentecostal: mi experiencia me ha demostrado que es una concepción común a todas las iglesias evangélicas con las que he trabajado, y la razón por la que muchos evangélicos ex alcohólicos sostienen que la labor de Alcohólicos Anónimos es positiva pero incompleta, porque aunque éstos no excluyen la filiación religiosa (incluso animan a los que se acercan a que acudan a alguna iglesia evangélica), tampoco la hacen el centro de su discurso. La labor de las iglesias no es curar del alcoholismo, sino proveer de un nuevo modelo de vida centrado en Cristo, un modelo global, que excluye el alcoholismo sustituyéndolo, no suprimiéndolo. De ahí que el éxito de las iglesias sea notablemente mayor en este aspecto que el de las asociaciones de AA.

Vinculado al tercer factor, hemos mencionado el vertiginoso crecimiento que experimentan las conversiones a finales de los años 70 y principios de los 80. La coincidencia con el período de guerra contrainsurgente vivido durante esos años es significativo. A pesar de que entonces no faltaron los asesinatos de pastores evangélicos, el riesgo de ser católico en las áreas de conflicto era mayor: "Como el presidente Ríos Montt y el comandante general del Ejército pertenecían a una iglesia evangélica, muchos pensaron en convertirse al evangelismo para salvar su vida".[28]

La "teoría de la conspiración norteamericana", el carácter extranjero de la mayoría de las denominaciones protestantes llegadas a Guatemala, el fuerte apoyo financiero exterior, la manipulación de las conciencias tercermundistas con inconfesados fines económicos y políticos primermundistas, la "desnacionalización" premeditada, etc., constituyen el núcleo del discurso sobre los factores exógenos que se han esgrimido para explicar el crecimiento evangélico. No me parece suficiente la explicación que adjudica a los Estados Unidos una voluntad política acompañada de una estrategia, destinadas a romper la cohesión de la sociedad guatemalteca para así abrir el camino a propósitos de signo imperialista. En primer lugar porque tal cohesión no existe (a nivel "nacional"). Y aunque esa voluntad y esa estrategia existiesen, difícilmente podrían erigirse en factor monocausal capaz de explicar el éxito de las iglesias evangélicas en Guatemala. La mirada antropológica es (o debería ser) radicalmente alérgica a planteamientos que niegan a los actores sociales su capacidad para servirse de las creencias en su propio provecho.

El hecho de que la mayor parte de las corrientes protestantes se hayan nacionalizado, tanto por lo que se refiere a sus dirigentes como a los recursos con los que cuentan y a su organización, constituye una de las razones por las que estos planteamientos resultan ya insuficientes. Es así como entiende Bastian que "esta interpretación no permite explicar el hecho de que globalmente los protestantismos nicaragüenses optan por la revolución", o que "en México los protestantismos de fines del siglo XIX también han nutrido vanguardias revolucionarias, han participado y apoyado activamente la revolución mexicana".[29] Por otra parte, como señala el mismo Bastian, "no basta que una influencia exógena se imponga de manera pasiva sobre un cuerpo amorfo para que sea recibida; antes bien, se necesita una reelaboración del sentido para que se dé una apropiación coherente y activa".[30] Son razones que llevan a este autor a preferir una interpretación a partir del contexto sociopolítico endógeno.[31]

Apuntemos, no obstante, algunas de las razones en las que se apoyan los defensores de la teoría de la conspiración extranjera. La importancia estratégica de Guatemala en América Central es de primer orden. En el contexto del Mercando Común Centroamericano (MCCA), es el país con mayor población, buenas comunicaciones diarias con los Estados Unidos y con otras naciones del MCCA, buenos puertos en el Caribe, un ferrocarril de costa a costa y carretera. Además, Guatemala es el país centroamericano con el complejo minero-petrolero más importante de la región, y tanto en él como en el sector de la extracción de minerales están presentes los intereses norteamericanos. Las inversiones estadounidenses en Guatemala han sido históricamente muy significativas. A todo ello hay que añadir la vulnerabilidad que representa el que se trate del país centroamericano con mayor población indígena

caracterizada por el aislamiento comunitario y el contexto rural en el que se inscribe. Finalmente, todo ello es corroborado por el fuerte apoyo humano y financiero que han recibido de los Estados Unidos las iglesias protestantes.[32] Y por lo que se refiere al aspecto ideológico y político, la "ofensiva neoconservadora" asociada a la Administración Reagan impregnó la política exterior norteamericana hacia Latinoamérica, política que incorporaba la lucha ideológica como un complemento de importancia decisiva a las acciones militares y diplomáticas en el área.[33]

No voy a minimizar los esfuerzos que se han realizado para clarificar el crecimiento evangélico en estos términos, ni la verdad que encierran. No obstante, estimo que el alcance de los mismos es limitado y la visión del problema que ofrecen, incompleta. El planteamiento de la oferta y la demanda religiosas, unido al de la nacionalización, el extraordinario dinamismo y la capacidad de adaptación de las iglesias, pueden resumir satisfactoriamente las razones del éxito del evangelismo en Guatemala, aunque tampoco deja de ser un planteamiento general al que hay que dotar de contenidos concretos. No tendría sentido negar (sería tan absurdo como el determinismo contrario) la importancia del apoyo prestado por los Estados Unidos, que puede haber sido decisivo y de enorme contenido político, estratégico e ideológico, pero entiendo que ha de ser tenido en cuenta tan sólo como un factor más para explicar la ruptura de lealtades religiosas de siglos.[34]

Cerraré este apartado con dos opiniones que recogí en 1989, al inicio del trabajo, en el área del lago Atitlán. El párroco de Panajachel entendía de este modo las razones del rápido crecimiento: en primer lugar, "la falsa creencia de que les curan del alcoholismo"; en segundo lugar, la sanidad divina, "el recurso de sanación, porque los evangélicos aseguran que pueden curar a la gente, y el indígena es muy supersticioso y teme mucho las enfermedades"; por otro lado, "la naturaleza misma del indígena, que acostumbra a sentirse líder, lee dos veces la Biblia y se siente capaz de abandonar el catolicismo y levantar su propia iglesia... no tienen una fe profunda, son veleidosos y muy independientes... sí, son fervorosos y muy piadosos, pero no llegan a Dios por amor sino por temor"; es así como "conectan rápidamente con estas sectas, que fomentan el miedo a Dios y las supersticiones que los indígenas tienen desde antiguo". Además, "ser evangélico es más seguro, porque los católicos hemos sido muy perseguidos en Guatemala".

Un pastor bautista de Santiago Atitlán opinaba de manera diferente: "Los católicos no han comprendido la Palabra de Dios, porque Jesucristo dice que hay que apartarse de toda cosa mala, de todo pecado y vicio... las fiestas en las que se le rinde culto a los santos se utilizan como pretexto para entregarse a los vicios y al alcohol... los indios son personas como usted y como yo, cuando se convierten son buenos cristianos... lo que encuentran aquí es que se les habla con la verdad, sin hipocresía, y se les aconseja... sólo se les bautiza cuando se comprueba que han abandonado sus vicios, borracheras y bailes mundanos, todo lo que hay de malo en su modo de vivir... Las conversiones se multiplican porque la gente ha comprendido lo que anuncia el Evangelio, que la venida de Jesús se aproxima y que la anuncian desgracias, guerras y otros males... por eso la creencia evangélica es más fuerte donde más sufrimiento hay".

El uno vasco y el otro tz'utuhil, ambos con veinte años de ejercicio, son "buenos" conocedores de la naturaleza del indio, y viven separados (¿tan sólo?) por los kilómetros que hay que recorrer en una barcaza para llegar de un extremo al otro de la laguna.

PENTECOSTALES Y NEOPENTECOSTALES-CARISMÁTICOS VANGUARDIA DEL "AVIVAMIENTO" CRISTIANO EN GUATEMALA

A partir de 1962-63 comienzan a aparecer en Guatemala iglesias evangélicas que se identifican con el movimiento carismático contemporáneo. Rehúsan llamarse "pentecostales" porque se consideran algo nuevo, a pesar de que la doctrina que profesan es idéntica. Esta se centra en los "carismas" o "dones" que han sido dados al cristiano: el de hablar otras lenguas (glosolalia), el de interpretar la oración de otros, el de la "sanidad divina", el de expulsar demonios que han tomado posesión de un individuo (exorcismo), el de la profecía, etc. Dado que la Iglesia Católica ha reconocido al Movimiento de Renovación Carismática, los "carismáticos" en Guatemala (no así en los Estados Unidos) son católicos que practican estos dones o carismas, que estudian la Biblia y abandonan paulatinamente las imágenes. Dado el auge pentecostal que vive Guatemala, éstos se "pentecostalizan" en ocasiones hasta el extremo de acabar abandonando el catolicismo para convertirse a alguna iglesia pentecostal, de la que terminan por encontrarse más cercanos. Como el término "carismático" es, en Guatemala, sinónimo de católico, aquellas iglesias evangélicas de las que hablábamos rehúsan asimismo denominarse abiertamente carismáticas. Este debate es el que define, doctrinalmente, a las iglesias que se conocen como neopentecostales, "dado que estos grupos son relativamente nuevos, y su énfasis es similar al de los tradicionales pentecostales".[35]

Pero si la diferencia no es doctrinal, sí se observa en cambio una mayor moderación en las manifestaciones más extremas del ritual pentecostal. Dedican más tiempo a la alabanza y al canto que a la oración (éxtasis, glosolalias o profecías ocurren generalmente durante la oración). Esta diferencia ritual no hace más que reafirmar el distinto origen social de los asiduos de iglesias neopentecostales que, como el mismo Zapata acabó por reconocer, representan "el pentecostalismo de gente con recursos". Y si el fenómeno neopentecostal es reciente en Guatemala, ello se debe a que las conversiones entre los sectores más acomodados también lo son. La iglesia pionera en este sentido es Verbo, razón por la que 1976 (año del terremoto y de la llegada de miembros de la *Gospel Outreach*) puede considerarse la fecha a partir de la cual el movimiento evangélico comienza a calar hondo entre las elites urbanas, tradicionalmente católicas en Guatemala. Otro año, 1982, puede a su vez considerarse el inicio de lo que algunos llaman "el aperturismo político" de las iglesias evangélicas. Esta fecha coincide con la llegada de Ríos Montt al poder y la salida de Serrano Elías de Elim.

Esta mayor tolerancia hacia las inquietudes políticas de algunos evangélicos ha ido fortaleciéndose en las iglesias neopentecostales más pujantes. Muchos de sus actuales miembros llegaron a dichas iglesias atraídos por esta incursión calvinista en lo "mundano", y ellas, en consecuencia (aunque discernir aquí causas y consecuencias tiene poco sentido), han generalizado esa ambigüedad que las caracteriza, destinada a amortiguar el impacto que para muchos católicos acomodados representaría el hacerse "protestantes". Un miembro de Shaddai me comentó: "Antes los pentecostales eran solamente los pobres, pero es que sólo un igual puede convencer a otro igual. Ahorita 'avivamiento' quiere decir que el Evangelio ya ha tocado a la gente con recursos, y este 'avivamiento' es pentecostal y neopentecostal, porque las iglesias históricas están muertas".

H. Schäfer vincula el éxito de las iglesias neopentecostales a la crisis de legitimación de las clases dominantes,[36] crisis de la que los sucesivos regímenes represivos son tanto una consecuencia como un exponente, y que ya no puede encontrar en la Iglesia Católica (debilitada, dividida y orientada a la denuncia) apoyo estratégico alguno. Así, "la oferta simbólica de las Agrupaciones Establecidas Neopentecostales es cada vez más interesante para ciertos sectores de las clases dominantes". Estas iglesias van a concentrar su trabajo fundamentalmente en la capital y en las ciudades provinciales de mayor importancia, "enfocándolo en la clase alta, así como en las fracciones de la clase media que están aliadas a ella... Estas iglesias explican el antagonismo social y la amenaza a la posición social de sus miembros como un ataque demoníaco al orden social que hay que defender. El mal está claramente delimitado, y los miembros luchan, con la ayuda del poder de Dios, del lado del bien... En las iglesias neopentecostales, en lugar de coartar, más bien se promueve la participación social y política de los miembros".[37]

Algunos autores han defendido que los neopentecostalismos promueven una moral calvinista y una justificación calvinista de la participación en el orden político.[38] El movimiento calvinista, nacido también de la Reforma, trató de ir más allá de la excesiva preocupación luterana por el Evangelio y centró su atención en el problema de la reconstrucción del orden político. Schäfer[39] concluye en su trabajo que el pentecostalismo y el neopentecostalismo carismático proporcionan en Centroamérica una respuesta "tanto a la crisis permanente de las víctimas de una sociedad de clases antagónicas, como a la crisis estructural de tal formación social", lo que logra representando "los antagonismos sociales en sistemas religiosos dualistas": "los dominados aceptan su situación... y los dominantes reafirman su posición social de poder ante la crisis. De este modo los dos sistemas religiosos actúan como un solo mecanismo de legitimación del *statu quo* social".[40]

PROTESTANTISMO Y PODER POLÍTICO EN GUATEMALA

Los máximos ancianos de la Iglesia del Verbo, Francisco Bianchi y Alvaro Contreras fueron, respectivamente, secretario privado y de relaciones públicas de Efraín Ríos Montt mientras éste gobernó el país.[41] Pese a todo lo que hasta aquí se ha dicho sobre el papel que la complicidad evangélica jugó durante el régimen de Ríos Montt, sobre la implicación de muchos líderes en tareas de apoyo a la contrainsurgencia o sobre las mayores garantías que los protestantes tenían a la hora de trabajar en áreas de conflicto, Virginia Garrard Burnett en su excelente trabajo *A History of Protestantism in Guatemala*, afirma: "Las iglesias evangélicas durante la era de Ríos Montt sólo continuaron con el papel que habían jugado en tiempos de Justo Rufino Barrios... La diferencia estribó en que si entonces constituyeron una fuerza progresista frente al conservadurismo católico, ahora se mostraban como una fuerza reaccionaria frente a una Iglesia Católica radicalizada".[42]

Pero más allá de orientaciones ideológicas concretas y del necesario grado de relativismo con que han de ser contempladas, está sobradamente probado que Ríos Montt utilizó la organización interna e internacional de Verbo para sus planes de contrainsurgencia: "Con la

ayuda económica de varias iglesias evangélicas norteamericanas, vinculadas a *Gospel Outreach*, con sede en Eureka, se pusieron en marcha varios programas de 'ayuda humanitaria', pero de carácter netamente contrainsurgente. FUNDAPI y PAAC fueron algunos de los Programas de Ayuda en Areas de Conflicto que funcionaban con personal de la Agencia Central de Inteligencia (*CIA*) y ancianos de Verbo. Su director general Alfredo Kalschmidt era un funcionario de la referida agencia especializado en programas de contrainsurgencia. Otros pastores fueron nombrados comisarios militares. Según testimonios del pastor V. Pixley, para el desarrollo del programa Fusiles y Frijoles en el Triángulo Ixil, fueron nombrados tres pastores evangélicos: Pascual López, Jacinto Pérez y Tomás Gusarro. Todos ellos pertenecientes a la Iglesia del Verbo y delatores de muchos de sus compañeros. Fue el Instituto Lingüístico de Verano el que facilitó toda esta operación gracias a su conocimiento de los idiomas indígenas".[43]

El 23 de agosto de 1992 tuvimos la oportunidad de asistir a un evento que la Iglesia del Verbo celebraba en la ciudad de Guatemala. El programa contaba con la presencia del general Efraín Ríos Montt, quien pronunció una breve conferencia que pudimos oír en directo. Antes de finalizar, cayó espectacularmente de rodillas ante el numeroso público reunido, y clamando, "¡Cristo, lávame con tu sangre!", Ríos Montt hizo una larga serie de jugosas afirmaciones sobre "la nación" y la dirección política de la misma.

Retomando su viejo discurso de una década antes, afirmó: "Guatemala necesita un cambio, pero ese cambio no lo va a dar ni el presidente ni los diputados ni el policía ni el soldado, sino usted en su corazón". En cuanto a la política, el general clamaba: "¿Qué es la política? el arte de gobernar, sí, pero de gobernar ¿qué?, ¡de gobernar el corazón!... ¿Que cómo hay que gobernar? ¡con esto! (golpeando su Biblia) ¡la Biblia cuenta cómo hay que gobernar!". Otra de sus afirmaciones nos retrotraen a aquellos primeros años de la década pasada, cuando convicciones como éstas pudieron estar en el origen de tantas muertes: "El que no obedece las tres instituciones bíblicas, familia, iglesia y Estado, ése es un traidor, y la vida de un traidor no vale nada". Y otras recapitulan ese racismo que corre por la venas de tanto guatemalteco, contribuyendo a perpetuar el desprecio hacia la población indígena: "Si usted no tiene a Cristo en su corazón ¿qué es?, ¿indio acaso?... ¡Siéntase guatemalteco, no mam, tz'utujiil o kaqchiquel, sino guatemalteco! ¿o quieren ustedes que acabemos como en Yugoslavia?, la identidad guatemalteca ¡eso es lo que necesitamos!... Ustedes sabrán que nos llaman subdesarrollados, pero yo me pregunto ¿qué es el desarrollo? ¿tener mucho sida?, ¡no!, el desarrollo es Cristo en el corazón". Cerró su vehemente intervención con la inquietante sentencia "Jesucristo tiene que volver a tomar el mando de esta nación".

En una conversación mantenida con Francisco Bianchi, pudimos conocer algunas de las opiniones que le merecía al director de Ministerios Verbo en Guatemala y El Salvador la gestión de Serrano Elías y la de Ríos Montt. Bianchi no criticó abiertamente a Serrano Elías, pero afirmó que la creencia evangélica de éste no garantizaba un buen gobierno, porque "no todos los hermanos son gente honrada, pasa como entre los católicos"; además, "no todo su equipo de gobierno es evangélico", lo que sí sería una mayor garantía. Fue al hilo de estas opiniones cuando nos confirmó que Ríos Montt dirigía en aquellos momentos una escuela destinada a formar candidatos para las próximas elecciones municipales y nacionales.[44]

Bianchi atribuyó la imagen negativa que Ríos llegó a tener a "Amnistía Internacional y a la prensa europea, que son todos comunistas"; en época de Lucas García sí hubo matanzas (aunque el incidente de la embajada española se debió al "asesinato a cargo de guerrilleros disfrazados de militares"), pero no con Ríos Montt. Terminó apostando por una "economía bíblica" basada en el "liberalismo absoluto, porque el Estado no debe salirse de sus atribuciones (como hace el Estado comunista), que se resumen en gobernar". En el discurso de estos líderes es una constante el atribuir buena parte de los crímenes que el Ejército perpetró en tiempos de Ríos Montt (e incluso antes y después) a guerrilleros disfrazados de soldados con el propósito expreso de desacreditar internacionalmente al Gobierno.[45]

Un líder veterano de la Iglesia Elim Central de la ciudad de Guatemala se mostró menos benévolo con Ríos Montt, en una larga entrevista que sostuve con él en julio de 1992. Reconocía los excesos cometidos por el general durante su mandato, lo que no le impidió justificarlos con argumentos como el que sigue: "Fue necesario ese momento de la historia de Guatemala, y aunque hubo milagros bien tremendos durante su mandato, él es un radical, y quizás por eso fue bueno que no se aceptase su candidatura en 1990. De haber sido aceptada, el pueblo lo habría votado, pero nos conviene tener a Derechos Humanos de nuestra parte, que no nos señalen, porque nos podrían cortar las ayudas económicas". No parecía tener dudas sobre los aciertos de Ríos Montt: "Fue necesario que actuase tan duramente como lo hizo; de lo contrario, le aseguro a usted que hoy seríamos otra Nicaragua, porque los guerrilleros ya tenían tomada la tercera parte del país... a un familiar mío lo ejecutaron los Tribunales de Fuero Especial y no tenía nada que ver con los subversivos ... aunque nunca se sabe ¿verdad?, a veces el que menos parece... murieron muchos justos, sí, pero es que después se sacan las cosas de contexto por quienes no saben cómo estaba este país". Tras relatarme con una frialdad impactante cómo en aquellos meses presenció el asesinato de un niño "que se disponía a accionar una carga de dinamita para volarnos el carro", afirmó: "Después se dijeron muchas tonterías, que durante el gobierno de Ríos se asesinaron niños, ¡pero es que los niños también estaban involucrados, estaban siendo utilizados por los guerrilleros!". Es el lado más perverso de algunos de estos redentores, y el género de afirmaciones ante el que mantenerse en silencio es verdaderamente costoso.

Desde el principio el entrevistado se había declarado amigo personal de Jorge Serrano Elías, a quien reconoció tantos "milagros y grandes maravillas como escogido de Dios que es", como ambición política, lo que llevó a Ottoniel Ríos Paredes (pastor general de Elim) a "botarlo de la Iglesia", y a no permitirle que predicase, "a pesar de que lo ha solicitado más de una vez". Consideraba que una de las principales virtudes de Serrano como político era haber sabido mantener buenas relaciones con los Estados Unidos, lo que no supo hacer Ríos Montt: "Yo personalmente pienso que Estados Unidos no tiene autoridad moral para decir a ningún país cómo debe conducirse, pero la realidad es que dependemos económicamente de ellos, que somos su patio trasero, y que aunque todos los países abajo de México piensen que hacen lo que quieren, es mentira". Otra de las virtudes que reconocía a Serrano Elías era haber mantenido a monseñor Quezada Toruño como intermediario en las negociaciones con la guerrilla, lo que entendía como una elección política destinada a esquivar las acusaciones de que el mandatario favorecía a los evangélicos, evitando así la "guerra de religiones

que desearían los católicos". Con respecto a Shaddai, congregación a la que se sumó Serrano Elías tras abandonar Elim, nuestro entrevistado encontraba obvias las razones de su desproporcionado crecimiento a raíz de la victoria de Serrano, y dudaba de "la sinceridad de muchas conversiones... Van allí porque quieren llegar a otro lado".

En este sentido, un líder de la Iglesia del Verbo también nos confirmó lo siguiente: "Verbo creció mucho durante la pasada campaña electoral" (se refiere a la campaña de 1990) "porque se pensaba que ganaría Ríos Montt; cuando su candidatura fue rechazada, muchos abandonaron la iglesia. Y Shaddai ha crecido mucho, claro, porque allí se congrega el Presidente".

Pero retornemos a Elim. La corrupción asomó también en la entrevista: "Este es un gobierno cristiano, pero hay pocos cristianos en el gobierno, y, además, en este país hay una tradición de hacer las cosas de una manera, y eso es muy difícil de cambiar. Por ejemplo, usted sabrá que aquí en Guatemala las leyes en el Congreso salen pagándoles a los diputados, así que es muy difícil ser cristiano auténtico, porque habría que acabar con eso". Con respecto a la violencia y la guerrilla, apoyaba el radicalismo de Ríos Montt, mientras criticaba la "mano blanda" del gobierno de Serrano Elías: "Esto es una guerra, y en la guerra todo vale. En Vietnam se mataban mujeres y niños porque debajo de cada casa había un arsenal de armas. Y esto que tenemos en Guatemala es una guerra, sólo que algunos no van vestidos de soldados sino que llevan carpetas y títulos, y algunos de ellos hasta son catedráticos".[46]

Luego de más de dos horas de conversación, concluyó advirtiéndome de que no podía darme información, porque temía la posible persecución que se podría desatar sobre los evangélicos "si Serrano no termina su mandato... ha habido al menos tres movimientos ya para que él no lo termine, pero no han salido a la luz pública, su garantía son los Estados Unidos". Me habló de Mejía Víctores, relatándome cómo cuando sucedió en el mando a Ríos Montt se multiplicaron las venganzas contra muchos evangélicos. "Nosotros dando información arriesgamos mucho y no ganamos nada", terminó diciendo. Me marché agradeciéndole su elocuente mutismo.

En el verano de 1992 un miembro de Shaddai[47] me habló de una iniciativa privada apoyada por algunos miembros de esta iglesia; iniciativa que, revestida de carácter religioso-asistencial, tiene sin lugar a dudas una trascendencia política importante. Me refiero a la actividad que desarrolla la organización llamada Fundación Agros entre los indígenas del Triángulo Ixil. Pocos días más tarde visitábamos los pueblos de Nebaj, Chajul y Cotzal, en Quiché. A través de esta Fundación, miembros con recursos pertenecientes a iglesias neopentecostales guatemaltecas (al menos Shaddai y Verbo) colaboran con "otros hermanos en Cristo que están en los Estados Unidos pero que tienen esa 'visión' para Guatemala". Contactan inicialmente con los líderes evangélicos locales, para, a través de estos, tener acceso a los hogares indígenas y predicar en ellos. Se compran tierras y "se hacen casas para los indígenas ahí, para sus familias, se les pone agua potable, se les dan sus pilas, se hace una iglesia, un puesto de salud, se hacen todas las instalaciones y después se les regala la tierra, con riegos y con tecnología, porque además tenemos un agrónomo que lo supervisa". Es así como se forma una "agroaldea". En agosto de 1992 pudimos visitar la agroaldea de Chajul (entre los lugareños no se conoce como "agroaldea" sino como "los proyectos") y supimos que se estaba construyendo otra en Cotzal.

Dicha organización privada, "sólo de cristianos", actúa de esta manera en una de las áreas más deprimidas y conflictivas de Guatemala. Es una organización evangélica dirigida, como cabe esperar, sólo a cristianos evangélicos: la agroaldea de Chajul está compuesta por 30 familias protestantes ("sí, sólo evangélicos, porque ellos no más quieren"). Cultivan nuevos tipos de verduras, tejen en telares grandes, de corte industrial, que nada tienen que ver con los telares indígenas tradicionales. Un anciano de Verbo se encarga de que la producción de la agroaldea llegue a Guatemala, donde se comercializa. El pastor de la iglesia de la agroaldea también pertenece a Verbo. La pobreza extrema está generalizada en la mayor parte de las áreas rurales del país: la elección del triángulo Ixil, y, dentro de él, Chajul en primer lugar y Cotzal en segundo, no puede entenderse más que como una iniciativa con un fuerte contenido político.

Los ixiles (quichés) que pueblan el Triángulo sufrieron con particular intensidad el terror militar durante los gobiernos de Romeo Lucas García y Efraín Ríos Montt. Los que sobrevivieron guardan en su memoria escenas tan escalofriantes como las que narra precisamente una insigne superviviente: Rigoberta Menchú Tum, Premio Nobel de la Paz en 1992, originaria de una aldea de Cotzal. Uno de sus hermanos fue quemado vivo en Chajul, junto a otros "subversivos", en presencia de toda la comunidad, y ella fue obligada a asistir al aleccionador espectáculo. La paranoia de la subversión y los crímenes perpetrados para combatirla han hecho del Triángulo un área poblada de subversivos y fantasmas de subversivos, así como de patrulleros civiles y evangélicos —la mayor parte hambrientos, casi todos silenciosos— a los que se premia su fidelidad. Por otra parte, el regreso de los refugiados guatemaltecos ubicados en el sur de México también contribuiría a explicar la estratégica localización de las agroaldeas. Esta idea volverá a aparecer en los últimos capítulos del trabajo, cuando hablemos de la importancia política de difundir un nuevo lenguaje en las áreas de conflicto.

Pero detengámonos brevemente en la descripción que hace Figueroa Ibarra de los "polos de desarrollo": "aldeas modelo" creadas durante el período del extremo terror y máxima represión de finales de los 70 y principios de los 80. En ellas "se mantiene cercada a la población, la cual es conminada a realizar diversos trabajos de desarrollo comunitario, bajo la guía de una concepción desarrollista. No obstante el aspecto coercitivo que estructura a los 'polos de desarrollo', éstos y las 'aldeas modelo' no solamente son escenario de coerción y control militar; en ellos se encuentra población agotada por la guerra, el terror y la persecución, y es probable que haya visto en las 'aldeas modelo' una alternativa a su desesperada situación".

Pero, sobre todo, atendamos a lo que sigue: "Iluminadas, organizadas rectilíneamente, a efecto de que la población esté sujeta a estricto control por parte de una guarnición militar, las 'aldeas modelo' cuentan con los servicios básicos (agua, luz, drenaje), asistencia sanitaria y escuela. Los habitantes siembran productos distintos a los que tradicionalmente han cultivado (maíz, frijol) a los cuales se les busca comercialización. En ocasiones han repartido títulos de propiedad territorial de carácter provisional o definitivo. Fácil es pensar que lo que los militares encargados de este proyecto han llamado 'efecto demostrativo', pueda traer resultados favorables a la labor contrainsurgente, además de la instauración de un dispositivo de carácter totalitario y una hecatombe cultural... La destrucción del complejo cultural del maíz-frijol-chile, la erradicación de las seculares viviendas y formas de organización

especial, y su sustitución por viviendas de paredes de block de cemento y techos de zinc, concentradas en un conjunto habitacional de estructura contrainsurgente, puede indudablemente crear las condiciones para un etnocidio". Además, "la dotación de servicios básicos, de sistemas productivos, servicios de salubridad y de 'seguridad', así como la entrega selectiva de títulos de propiedad territorial, indudablemente fueron medidas que generaron consenso entre los pobladores".[48] La historia se repite en la misma área (Triángulo Ixil) y con parecido ropaje. La historia de las tentativas de control y reagrupamiento de los ixiles parece interminable.

En 1992 el gobierno de Serrano Elías contaba entre sus filas con seis diputados evangélicos activos. Evangélicos eran también el vicepresidente Gustavo Espina, cuatro secretarios de la Presidencia: Antulio Castillo Barajas (Asuntos Políticos), Guillermo González (Asuntos Privados), Marco Antonio Lemus (Asuntos Particulares) y Manuel Conde (secretario general); así como dos ministros: Fernando Hurtado Prem (titular de la cartera de Gobernación) y Manuel Bendfelt (encargado del Ministerio de Desarrollo); además, algunos viceministros, directores generales, etc.: "La regulación del consumo de licor, la prohibición del funcionamiento de las máquinas traganíqueles, la cancelación de permisos a las salas públicas de juegos electrónicos... han sido suficientes para revivir los temores de que éste se convierta en otro régimen moralista... sin contar las presuntas exigencias de cartas de recomendación de pastores evangélicos para tener acceso a cualquier empleo en el Estado".[49] Los discursos partidarios de la campaña electoral de 1990 ya dejaron entrever bastante en este sentido.[50]

CARACTERÍSTICAS DE LAS IGLESIAS (DOCTRINA, ESTRUCTURA Y FUNCIONAMIENTO)

Las diferencias formales entre las distintas denominaciones protestantes son principalmente de carácter doctrinal, ritual y de reglamento.[51] Todas consideran que es más lo que las une que lo que las separa. Las diferencias doctrinales se limitan al énfasis que cada una otorga a determinados pasajes de la Biblia, el texto normativo de todas ellas. Las diferencias rituales suelen estar en consonancia con las preferencias doctrinales: mayor o menor exaltación en la oración, más importancia a la alabanza o al canto, etc. Y las de reglamento afectan únicamente el funcionamiento cotidiano de la iglesia por lo que se refiere a su mantenimiento, al papel de miembros y líderes durante los servicios y fuera de ellos, etc. Más allá de la competencia existente entre ellas y de las continuas escisiones, la única oposición constante que encontramos es la que enfrenta a las pentecostales y las no pentecostales, ya que las primeras acusan a las segundas de no tener al Espíritu Santo en sus iglesias, razón por la que no se agitan movidos por él; mientras las segundas señalan a las primeras de ser poco serias, de darle "complacencia a la carne", de ser muy escandalosas, de no preocuparse de la preparación de sus pastores e incluso de tergiversar la importancia real que la Biblia concede al momento de Pentecostés.

Aun así les une, por una parte, su anticatolicismo, a lo que contribuye la misma Iglesia Católica que, a efectos prácticos, trata a todas las iglesias evangélicas por igual,

tachándolas de "sectarias". Por otra parte, su inquebrantable unidad ante una serie de principios que, como cabe esperar, son mayoritariamente anticatólicos. He aquí los más importantes:

1.- El rechazo a la autoridad del Papa y a su infalibilidad.

2.- La Biblia (y dentro de ella especialmente el Nuevo Testamento) es la única fuente de normas porque es la Palabra de Dios. De este principio básico se derivan otros tantos:
   a) el bautismo de niños no es bíblico;
   b) la confesión ante un sacerdote no es bíblica, está destinada a incrementar el poder de los intermediarios en detrimento del poder de Dios, el único ante quien es legítima la confesión y el único capaz de perdonar pecados.
   c) sólo hay dos sacramentos: el Bautismo y la Santa Cena (aunque hoy muchos luteranos y anglicanos practican la Confirmación y la Confesión), y sólo se trata de ritos externos que hay que practicar porque es un "mandato" del Señor;
   d) el purgatorio no es bíblico, y entre los católicos no constituye más que una excusa para seguir pecando;
   e) la adoración y la veneración de la imágenes[52] no son bíblicas; al contrario la Biblia prohíbe las imágenes. En Exodo, cap. 20:4-5, el segundo de los Diez Mandamientos dicta: "No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso...", palabras bíblicas que los católicos, en nota a pie de página en el texto sagrado, han reinterpretado autoeximiéndose de su cumplimiento;
   f) la Virgen María no ha de ser venerada porque no fue más que un precioso instrumento de Dios, no es intercesora, intermediaria entre Dios y los hombres: el único intermediario es Jesucristo;
   g) los "santos" católicos carecen de sentido, porque "santo" sólo quiere decir "separado", y en ese sentido todos los creyentes son santos;

Aunque Estados Unidos ayuda a muchas iglesias evangélicas guatemaltecas con infraestructuras, equipos, etc., en cuanto a la financiación directa, las iglesias son ya bastante independientes. Los miembros por lo general pagan el diezmo, lo que teóricamente significa la entrega a la iglesia del 10% de sus ingresos, aunque en la práctica se traduce muchas veces en donativos a discreción. Aun así, es reconocido incluso por muchos católicos que los evangélicos ayudan económicamente mucho más a sus iglesias. Del diezmo y de la ayuda que muchas iglesias reciben de las centrales que se localizan en la capitales es de donde se extrae el dinero para equipos y para el mantenimiento del pastor, lo que en cualquier caso no está garantizado en todas las iglesias. El mismo SEPAL reconoce, en el informe de 1991 que ya hemos mencionado, lo siguiente: "En Guatemala la mayoría de los pastores se sostienen económicamente por sí mismos".[53]

DOCTRINA Y MORAL

No es preciso que nos extendamos en los aspectos puramente doctrinales, entre otras razones porque estas iglesias no se caracterizan tanto por su elaboración teológica como por el cumplimiento de una estricta ética religiosa, que promueve actitudes y comportamientos destinados a transformar completamente la vida del converso. Pero sí convendría, al menos, añadir a la orientación de las distintas iglesias (que quedó apuntada en las primeras páginas del capítulo) qué es lo que distingue específicamente, desde el punto de vista de la doctrina, a las denominaciones pentecostales y neopentecostales de las demás.

"Pentecostés era una fiesta de los israelitas, conocida también como Fiesta de las Semanas porque tenía lugar siete semanas más un día: cincuenta días (del griego '*pentekostos*', quincuagésimo)".[54] La importancia estriba en lo que aconteció a los seguidores de Jesucristo durante la fiesta de Pentecostés, la cual tuvo lugar precisamente cincuenta días después de su resurrección: el Bautismo en el Espíritu Santo, experiencia que, junto con otros dones carismáticos que se manifiestan con el Bautismo, constituye el eje de la doctrina pentecostal. Son innumerables las referencias bíblicas en las que se anuncia la venida del Espíritu Santo y las que describen lo que ocurrió a los seguidores de Cristo cuando esto tuvo lugar. En Hechos 2:17, se dice: "Y en los postreros días", dice Dios, "derramaré mi Espíritu sobre toda carne"; en Mateo, 3:11, Juan el Bautista predica: "Yo a la verdad os bautizo en agua para arrepentimiento; pero el que viene tras de mí, cuyo calzado yo no soy digno de llevar, es más poderoso que yo; él os bautizará en Espíritu Santo y fuego"; en Juan, 14:16 y 26 se puede leer, bajo el título "la promesa del Espíritu Santo": "Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre... Más el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre".

Entre las muchas citas bíblicas en las que se habla del descenso del Espíritu Santo (Hechos 1:4,5 y 8; 11:16; 2:5-8 y 11), destaca una, por ser la que muchos pentecostales recitan de memoria como el gran apoyo doctrinal a la glosolalia. Es *Hechos* 2:1-4, donde se lee: "Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen". Los dones carismáticos están anunciados en 1a de Corintios 12:8-10 del siguiente modo: "Porque a éste es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro fe por el mismo Espíritu; y a otro, dones de sanidades por el mismo Espíritu; a otro el hacer milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversos géneros de lenguas; y a otro, interpretación de lenguas".

El "don de sanidad" es la manifestación del uso que hace Dios de una persona para "ministrar" salud en forma sobrenatural a los enfermos, mediante la oración. La "profecía" es la expresión inspirada por el Espíritu Santo de Dios; la profecía bíblica puede ser la revelación, mediante la cual el profeta proclama un mensaje previamente recibido por medio de

un sueño, una visión, a través de la Palabra del Señor.[55] El "don de lenguas" (glosolalia) es entendido por muchos pentecostales como la única garantía de que el Espíritu Santo ha descendido sobre la persona, de que se ha recibido o se ha sido bautizado en el Espíritu: "No exija ninguna otra evidencia para el Bautismo en el Espíritu Santo, que el hablar en lenguas".[56] La "imposición de manos" es asimismo considerada una ayuda de los ya bautizados sobre aquéllos que aún no lo han sido, con el objeto de que el Espíritu descienda sobre ellos, aunque también se utiliza para otros fines (entre ellos, "ministrar sanidad a los enfermos"). En 2ª de Timoteo 1:6 podemos leer: "Por lo cual te aconsejo que avives el fuego del don de Dios que está en ti por la imposición de mis manos".

A pesar de todo lo expuesto, es preciso insistir en que las distintas iglesias pentecostales difícilmente ofrecen una síntesis doctrinaria explícita. En primer lugar porque el movimiento pentecostal nace del metodista, y más que una nueva línea doctrinal, lo que éste presenta es un método de vida más conforme con la del cristianismo primitivo, más apegado al Evangelio.[57] El bautismo en el Espíritu Santo supone un cambio radical en la vida del pentecostal. Por ello su mayor énfasis es de tipo moral.

Elim se define como una iglesia "expectante", de estudio escatológico,[58] centrado fundamentalmente en el Apocalipsis. Señala como sus principales enemigos doctrinales el "ecumenismo" y el "legalismo". Algunas iglesias neopentecostales, entre las que destaca Fraternidad Cristiana, defienden una actitud ecuménica, es decir, admiten a personas de todas las creencias mientras estén dispuestas a alabar a Dios. En Shaddai se habla con fervor de Billy Graham, conocido televangelista norteamericano que, según los líderes de Elim, es un claro ejemplo de ecumenismo, de esa convicción de que sólo por creer en Dios se es salvo. El legalismo, por su parte, hace referencia a "las leyes puestas por el hombre".

De Shaddai comenta un alto cargo de Elim: "Tanto Shaddai como Fraternidad Cristiana son iglesias de gente adinerada, de la clase más alta, y ellos no quieren la vivencia extrema de la fe que tenemos en Elim, tienen más prejuicio y menos compromiso, van persiguiendo que la gente se sienta cómoda". La realidad es que Shaddai es el más alto exponente de las iglesias neopentecostales-carismáticas que combinan el énfasis en las evidencias de la presencia del Espíritu Santo en los creyentes con una interpretación calvinista de la justificación por la fe y de la intervención en "el mundo", y una actitud ambigua con respecto a su definición denominacional.[59]

Los Adventistas del Séptimo Día se dividen a su vez en dos: los "sabáticos" y los "israelitas". Los primeros se rigen por el *Pentateuco*, la Ley de Moisés, condensada en los cinco primeros libros del Antiguo Testamento: Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Los "israelitas", en cambio, toman el Nuevo Testamento, pero sin rechazar el *Pentateuco*.

En general, las prescripciones morales se resumen en una idea básica en la que el converso es socializado desde su llegada a la iglesia: el cristiano es un ser "separado", un elegido, y ha de ser su manera de vivir la que lo distinga. No bebe ni fuma, no blasfema ni critica, no participa en las fiestas y tampoco acude a los espectáculos, a las cantinas ni a los cafés; asiste regularmente a los cultos, contribuye económicamente al sostenimiento de su iglesia, emplea su tiempo libre ayudando a su congregación, cumpliendo con los deberes que se le han asignado como miembro activo, respeta a su cónyuge, educa cristianamente a sus hijos, cuida su aspecto físico, muestra dedicación en su trabajo, paga sus deudas, no se involucra

en organizaciones populares de carácter reivindicativo o político y obedece a sus autoridades.

Este cuadro ideal se respeta en mayor o menor medida, pero quizás la mejor prueba de que el mismo es la seña de identidad del evangélico lo constituye el hecho de que está siempre en el punto de mira de las críticas, y de que cuando viola alguno de los preceptos, rápidamente es señalado. La identificación de la conversión con este conjunto de prescripciones es básica. A nadie le preocupa, ni es objeto de censura, que un católico se emborrache, asista a fiestas o golpee a su esposa, es decir, no se considera necesariamente contradictorio con su filiación religiosa ni, lo que es más importante, ésta es esgrimida para censurarlo. Es necesario admitir que entre los católicos, en general, se reconoce una mínima conexión práctica entre el rito, las prescripciones morales y la conducta diaria.[60]

ORGANIZACIÓN INTERNA: LA AUTORIDAD Y EL CARISMA

La jerarquía básica de la mayor parte de las iglesias evangélicas contempla los siguientes cargos: pastor, copastor, ancianos, diáconos y diaconisas (encargados del mantenimiento del templo y de las visitas periódicas a los hermanos/as), jefes de áreas (evangelismo, alabanza, damas, jóvenes, matrimonios, varones, etc.) y maestros/as de escuela dominical. Esta jerarquía de cargos referidos al régimen interno de la iglesia (pastor, ancianos y diáconos es la tríada bíblica básica) corre paralela a otra jerarquía, la de "dones" (bíblicos, "orden de gobierno neotestamentario": Efesios 4:11), que distingue apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros. Son cinco ministerios que el cuerpo directivo de la iglesia reconoce a todo aquél que dice sentir "el llamado" para ser apóstol (lo que le permitirá predicar fuera de su país), profeta (encargado de llevar un mensaje profético también fuera de su país), evangelista (encargados de organizar grandes campañas de evangelización), pastor (dirigir una congregación de fieles) o maestro (enseñar la Biblia).[61]

Una característica de muchas denominaciones pentecostales es su relajación, cuando no rechazo, de la preparación teológica. Entienden que el pastorado es un don del Espíritu Santo, un llamamiento personal. Este principio ha sido enormemente importante en la extraordinaria difusión del pentecostalismo, ya que ha permitido el surgimiento espontáneo de predicadores y líderes legitimados para ejercer su liderazgo sin preparación teológica alguna. Es fácil imaginar la repercusión de este principio en comunidades indígenas. El liderazgo entre los pentecostales está abierto a cualquiera que tenga el carisma suficiente para ejercerlo.

Frans Kamsteeg, en un excelente artículo sobre el papel de los laicos (creyentes "comunes") y los especialistas religiosos (pastores) en el crecimiento de las iglesias pentecostales, señala: "La función del pastor y, por lo tanto, el derecho a predicar están dentro de muchas iglesias pentecostales con frecuencia claramente reglamentados, pero en la práctica se pasan por alto estas reglas de manera flexible. Si consideramos qué ocurre al interior de estas iglesias, se reconoce que 'los convertidos pueden ser utilizados por el Espíritu de Dios para la predicación de su Palabra'; la prédica no es en absoluto monopolio del pastor, y puede ocuparse de ésta un miembro líder de la congregación".[62] Siguiendo a Bourdieu (que a su vez de basa en Weber) en sus ideas sobre el capital religioso (símbolos, dogmas y rituales), repro-

ducido y difundido por un cuerpo de especialistas religiosos, así como su definición de la "dominación erudita" (situación en la que los laicos quedan excluidos del gobierno que maneja el capital simbólico religioso) y su opuesto, el "autoconsumo religioso" o "dominación práctica" (el aparato religioso está casi indiferenciado y son los creyentes por sí mismos los que en gran medida reproducen, gobiernan y difunden los "bienes religiosos"), el autor se pregunta cuál es el lugar que ocupan los pastores pentecostales y los creyentes en este *continuum* de poder.

De hecho es el pastor de la congregación quien, aparentemente, tiene en sus manos las riendas del poder religioso, pero una lectura más sutil demuestra que la situación del liderazgo en las iglesias pentecostales es paradójica. Lo que ocurre es que "dentro de las iglesias pentecostales todos y cada uno son agentes intelectuales y pueden intervenir activamente en las relaciones de poder (simbólico) dominantes. No todos lo hacen, pero la posibilidad está abierta a todos, y no reservada a una *intelligenzia* específica".[63] La tensión que se crea entre el pastor y algunos de los miembros de su congregación es la misma que existe entre el especialista religioso y los laicos, con la salvedad de que en este caso se trata de una clase especial de laicos, ya que han sido formados por el especialista religioso para ser aspirantes a especialistas. El conflicto de poder entre los especialistas religiosos dominantes y los dominados no se resuelve dentro de la congregación, sino fuera. La observación que realiza el autor en torno a este proceso en el contexto local le permite comprobar cómo funciona "en pequeña escala el 'proceso de diferenciación celular'. La victoria sobre el campo de tensión creado puede así evaluarse como saldo positivo, dado que se traduce en más creyentes y más congregaciones".[64] Es cierto que el pastor es una autoridad reconocida, pero el poder está abierto merced al "llamado de Dios" que puede recaer sobre cualquier creyente, y que muchas veces está en el origen del poder del pastor mismo.

Al ocuparnos de los factores endógenos, ya apuntamos el papel decisivo que los pastores indígenas habían jugado en Guatemala. El equipo SEPAL describía así la situación en su informe de 1991:[65] "Las vías de acceso a muchos lugares son malas y sus terrenos son montañosos y ásperos. Esta situación se complica más con veinticinco o más lenguas, y un sinnúmero de culturas diferentes. La mayoría de los pastores se sostienen económicamente por sí mismos. Muchos de ellos han sido creyentes por diez años o menos y tienen poco o ningún entrenamiento formal. Muchos otros no pueden leer ni escribir".

La Iglesia del Nazareno, en cambio, reconoce tres categorías en el Pastorado: el "pastor laico" (el que no puede estudiar en el seminario, pero que está obligado a recibir orientación bíblica y a conseguir su credencial); el "ministro licenciado" (puede bautizar, casar, administrar sacramentos, etc., pero sólo en el contexto de la iglesia local); y el "presbítero" (o reverendo, autorizado para cumplir prácticamente las mismas tareas que el ministro licenciado, pero a nivel nacional e incluso internacional).

En Shaddai, por su parte, se exige "un mínimo de formación para que cualquier aburrido que se quiera poner a predicar no monte su propia iglesia; ese control es lo único bueno de la Iglesia Católica, porque aunque respetamos la libertad y los llamados del Señor, es abusivo el número de iglesias 'con h' que hay en Guatemala". Elocuente definición acuñada inequívocamente por miembros de una iglesia de élite.[66]

La personalidad de los líderes de las iglesias, sobre todo de las más grandes, es un tema de especial interés. Muchos pastores evangélicos llegan a obtener un grado excepcional de comunicación con su grupo porque hablan, según he podido observar, para ser entendidos: no hablan "delante de Dios", sino delante de los hombres y mujeres que se sientan frente a ellos. En un manual de evangelismo encontramos los principios básicos del "comunicador de la Palabra de Dios": "Para ser un efectivo comunicador del mensaje salvífico, el evangelista debe comunicar con poder —de lo alto— y con claridad... Lo importante no es lo que el orador dice, sino lo que el público escucha... el evangelista debe estudiar cómo reacciona la gente a lo que él dice... la cuestión no es cómo terminar, sino dónde empezar... para tener éxito, el oyente necesita confiar en el orador... no es únicamente el mensaje, es el sentido que el oyente pueda darle... no es solamente la verdad, sino también el valor que los oyentes le den a lo que reciben". Todos estos principios (entre los cuales, además del "poder" y de la confianza que el orador debe inspirar, también se menciona su "personalidad") se resumen en uno: "El principio prioritario de la comunicación: el receptor".[67]

A propósito del liderazgo son ilustrativas las siguientes palabras de un líder de la Iglesia del Verbo: "El problema que tuvo Serrano con la Iglesia Elim fue de tipo político, porque él era líder y quiso usar la iglesia para hacer política y el pastor, Ottoniel Ríos, no se lo permitió. Pero lo realmente importante fue el conflicto de liderazgo, ya que Ottoniel es de un exacerbado personalismo. Es un '*showman*', igual que Harold Caballeros" (pastor de Shaddai) "y es que el problema de muchas iglesias evangélicas en Guatemala es el personalismo".

CARACTERIZACIÓN DE LOS CULTOS

Los cultos tienen lugar en templos de aspecto impersonal y austero, lo que la mayor parte de las veces no se debe tan sólo a los dictámenes de la doctrina, sino también a la escasez de recursos económicos: paredes semidesnudas, cruzadas tan sólo por bandas de colores en las que se leen frases bíblicas, o por citas pintadas directamente en la pared. Una tarima, algunas flores y el equipo de música que nunca falta. Como observa acertadamente D'Epinay, "sin la presencia de la Biblia podrían tomarse por salas de reunión sindical".[68] Posiblemente la característica más destacable de los cultos evangélicos en general, y pentecostales en particular, sea la participación activa, libre y espontánea de los asistentes, lo que naturalmente no entra en contradicción con el hecho de que, con el tiempo, ciertas manifestaciones se hayan ritualizado extremadamente.

La Iglesia del Nazareno, que tiene como lema la Santidad, es pentecostal debido a sus orígenes, pero tanto en lo doctrinal como en lo ritual existen diferencias. Un pastor nazareno me explicó lo siguiente: "Los pentecostales son extremistas... Nuestro Dios es un Dios de orden, por eso no permitimos la danza exagerada, porque implica una desviación, sí las palmas, pero no la danza, porque es darle complacencia al cuerpo, a la carne, y la Palabra nos dice que huyamos de los deseos de la carne".

Las iglesias pentecostales en general, y Elim en particular, destacan por la extrema emotividad que preside sus cultos. He asistido a incontables servicios en varias iglesias Elim y me encontrado invariablemente con el mismo esquema: cultos de una duración que se extiende entre dos y cuatro horas y una distribución del tiempo en los cultos que concede casi todo el



"Agroaldea", Chajul (Quiché)

Iglesia de Cristo "Elim", San Antonio Aguascalientes

Culto general del Domingo, Iglesia "El Shaddai", Ciudad de Guatemala

Campaña "Jesús es Señor de Guatemala". Carpa de "El Shaddai" (Ciudad de Guatemala)



Iglesia Evangélica Centroamericana, San Pedro las Huertas



"Campaña Evangelística", Antigua Guatemala

protagonismo a la oración. Es durante el tiempo de la oración cuando se desarrollan las principales manifestaciones que caracterizan a las iglesias pentecostales: cantos seguidos de un aumento gradual de la exaltación que pronto acaba en gritos, palmadas nerviosas, trance[69] y desplome de muchos, glosolalia de otros y profecías. La glosolalia o "don de lenguas" es "oración en el Espíritu", indescifrable, y rememora el episodio bíblico que inspira su doctrina; las profecías se distinguen por ser mandatos y vaticinios obtenidos a través de la comunicación directa con Dios y que se acompañan de reiterados "dice el Señor". El mismo pastor, el copastor, un predicador visitante o un miembro del área de alabanza lleva esta parte del culto: este personaje canta, habla lenguas, ora y eleva el climax. Diáconos y diaconisas se encargan de dirigir a los que vagan sin rumbo atropellando a veces a los demás y de ayudarles a caer en el lugar apropiado. Cuando se trata de mujeres, les cubren las piernas con pañuelos de los que la iglesia dispone para este fin. Los gritos y llantos van acompañados de expresiones físicas y verbales que, entre las mujeres, pueden resultar asombrosamente sensuales. Gritos como "¡Cristo Jesús, padre, aleluya, te necesito, te amo, sin ti no puedo caminar!", o "¡Tómame Señor, papasito, en tus brazos, sin ti no soy nada!", son comunes en los momentos más extremos del trance.

Por lo que se refiere a la predicación, ésta adopta casi siempre un tono pedagógico. Un buen predicador pentecostal es capaz de atraer incluso a quien no está espiritualmente interesado en su discurso, entre otras razones porque, más que de un discurso, se trata de un diálogo en el que incita, provoca, sorprende, interpela, grita a sus fieles o los desconcierta con su silencio. Es, ante todo, un experto comunicador. Le sobran las imágenes, las metáforas, los ejemplos, las anécdotas. Los fieles participan activamente expresando continuamente su aprobación mediante gritos de "aleluya", "así es", "amén", "gloria a Dios", etc.

TÉCNICAS DE CAPTACIÓN Y SOCIALIZACIÓN

Más importante que cualquier técnica diseñada desde las iglesias para captar prosélitos, es el fuerte espíritu de militancia en el que los conversos son socializados desde su llegada a una congregación: "Los conversos se inscriben dentro de un programa de proselitismo que les estimula a pensar a los otros como objetos de su labor de conquista dentro del campo religioso".[70] Las iglesias hacen del converso "un misionero laico dentro de su mundo circundante inmediato".[71]

Marzal distingue razones teológicas y razones sicosociales que explican el proselitismo. Entre las segundas señala, "la misma necesidad de crecer de todo grupo que comienza, la corresponsabilidad que brota espontáneamente en todo grupo en el que se mantienen relaciones cara a cara, el prestigio que el grupo otorga a los que traen a un nuevo adepto, el entusiasmo propio de todo convertido, etc.".[72] A ello añade el sobresfuerzo que caracteriza a los pentecostales en su actividad evangelizadora: "Si un evangélico es un 'convencido', un pentecostal es un 'entusiasmado', y llevados por tal entusiasmo salen a predicar a las calles y otros lugares públicos, visitan las casas repartiendo literatura e invitando a los cultos, recorren los hospitales o visitan enfermos en sus casas, ofreciéndoles la curación 'si aceptan a Cristo', y hacen cruzadas periódicas en los propios templos o grandes cruzadas interdenominacionales".[73]

Por otra parte, es habitual en las iglesias evangélicas la formación de grupos (jóvenes,

matrimonios, señoritas, varones, damas...) con sus propios horarios de culto, actividades y líderes. A los cultos generales asisten todos sin distinción, pero este sistema de grupos garantiza que las ventajas de la pequeña congregación (atención personalizada, control de todos los miembros, participación en tareas de responsabilidad, etc.) no se diluyan al crecer la iglesia más allá de lo que un solo pastor y sus diáconos podrían atender. Además de estos servicios especiales para grupos, es asimismo habitual la práctica de los "cultos de hogar", también llamados "células", "grupos de crecimiento", "iglesias en el hogar" o "discipulados". Se trata de reuniones que se organizan en casa de algún miembro, en las que se estudia la Biblia, y a las que se intenta llevar a personas interesadas que no tienen vínculos con ninguna iglesia.

Algunas de las iglesias que han registrado un crecimiento más espectacular comienzan ahora a mostrarse menos interesadas en el aumento de sus miembros. Un líder de Elim Central me comentaba: "El crecimiento de la iglesia no es lo que más nos interesa ahora, porque las Escrituras dicen que al final de los tiempos muchos apostatarán de la fe, lo que quiere decir que abundarán las iglesias apóstatas, o sea, carismáticos y ecuménicos". Pero no hay que olvidar que esta iglesia, Elim Central, cuenta ya con más de 9,000 miembros.

Por otro lado, comienza a tener éxito una nueva estrategia congregacional: grupos familiares que sólo se congregan en las casas, sin acudir a iglesia alguna. La ausencia de compromiso público y la privacidad de las reuniones favorece la paulatina conversión de católicos de cierta posición social que, de esta manera, no ven comprometida su imagen pública asistiendo a una iglesia protestante.

Por lo que se refiere a la socialización, lo que se enseña a los que llegan a una iglesia no son dogmas, sino un conjunto de creencias apoyadas en determinados pasajes bíblicos. Este apoyo demuestra, y he aquí una de las claves de la credibilidad que inspiran estas iglesias, que preceptos, mandamientos y prohibiciones no son el resultado de ninguna arbitrariedad, ni de ninguna decisión humana, mucho menos elaboración propia de algún pastor o líder, sino Palabra de Dios. La enseñanza de estas creencias tiene una finalidad eminentemente moral: cómo debe ser la vida cristiana. La Biblia como único manual (al que todos tienen acceso) y la participación en los cultos son las vías para este aprendizaje. La Escuela Dominical (que precede al culto dominical) tiene la finalidad explícita de instruir a los fieles en la Biblia.

Las grandes transformaciones que se operan en la vida del converso (espectaculares experiencias de sanidad, abandono del alcoholismo, del adulterio, de los juegos de azar, reestructuración de familias rotas, etc.), recogidas y estructuradas en el testimonio de conversión, constituyen el mejor instrumento de difusión de la nueva creencia. De ello nos ocuparemos en el capítulo 5.

LOS PROTESTANTISMOS Y EL CAMBIO SOCIOCULTURAL

El cambio propiciado por el avance de las conversiones se deja sentir en la estructura y organización social, en la actitud ante los papeles productivos, en el sistema de autoridad, en las relaciones comunitarias, en la estructura familiar y el reparto de funciones entre los gé-

neros, en las relaciones ecológicas, etc. La razón es doble: en primer lugar la transformación propiciada no es sólo religiosa, ya que involucra la vida completa del converso, que ahora se considera "una nueva criatura separada del mundo". En segundo lugar, aunque pudiésemos concebir una transformación de índole exclusivamente religiosa, al situarnos en el contexto de las comunidades indígenas del Occidente de Guatemala y Sur de México, habremos de tener en cuenta que en la cosmovisión mesoamericana la experiencia religiosa (o aquel tipo de experiencia que, tal vez de una manera etnocéntrica, llamamos religiosa) impregna profundamente todos los órdenes de la vida comunitaria. Es obvio que, a medida que nos alejamos de este tipo de comunidades y nos ocupamos de contextos urbanos, el tipo de transformaciones y su incidencia en la sociedad global son de otra índole.

ROLES DE GÉNERO Y FAMILIA

Si bien parece que, en general, ningún género supera al otro en cuanto al número de conversiones o a la frecuencia de éstas, los procesos que siguen a la toma de decisión sí son distintos en hombres y en mujeres. Esto condiciona el carácter de los conflictos intrafamiliares generados por las conversiones. Numerosos pastores me han comentado que la iniciativa de una mujer de convertirse independientemente del marido tiende a ser considerada como algo censurable y su conversión motivo de conflicto familiar, en mayor medida de lo que tiende a serlo en el caso de las conversiones de varones. La razón es doble: por un lado, estas últimas suelen desencadenar una mejoría de las condiciones de vida para el núcleo familiar. Sin ir más lejos, el problema del alcoholismo en Guatemala es fundamentalmente masculino, lo que no quiere decir que no haya mujeres alcohólicas pero, cuando se da este caso, suele haber un alcoholismo previo del marido, y es éste el que desencadena la catástrofe familiar al descuidar o abandonar el trabajo que representa la fuente de ingresos para el mantenimiento de los hijos. Por otro, es obvio que en una sociedad que respeta la concepción tradicional de la superioridad del varón (si hay algo peor que ser indio, es ser india), la libre toma de iniciativas por parte de éste siempre es más respetada que lo que pueda serlo la toma de iniciativas por parte de la mujer.

Muchas conversiones de mujeres son, tal como se planteará en el Capítulo 5 a propósito de los testimonios de conversión femeninos como discursos "subordinados", conversiones estratégicas, posteriores a las del varón, también subordinadas. El pastor de la Iglesia del Nazareno de San Antonio Aguascalientes me explicaba: "Existe la diferencia de que cuando una mujer se convierte se habla peor de ella en la comunidad, y en su casa recibe maltrato y hasta golpes, y a veces abandona la iglesia porque se le hace muy duro". Pero si nos alejamos de los conflictos que generalmente desencadenan las conversiones de mujeres cuyos maridos no son evangélicos, o del carácter en ocasiones subordinado de las conversiones femeninas, y nos centramos en el *status* de la mujer conversa, comprobaremos que éste sugiere cuestiones prácticas de gran interés. No cabe duda que la inferioridad innata de la mujer, la necesidad de que permanezca subordinada al varón, y la idea de que esta subordinación forma parte del orden natural y está sancionada por Dios, son creencias firmes entre los evangélicos. Parece claro que evangélicos en general y pentecostales en particular, son desde el punto de vista ideológico y organizativo, profundamente sexistas, defensores de la pre-

eminencia masculina y del modelo patriarcal. Pero las contradicciones que revela la realidad de muchas congregaciones evangélicas no han escapado al análisis de algunos autores.[74]

El modelo patriarcal es formalmente un hecho, pero en la práctica las mujeres evangélicas juegan un importante papel activo en su comunidad religiosa (no están excluidas de ninguna función dentro de la iglesia, salvo la de pastor, y no en todos los casos), desarrollan vigorosas relaciones extrafamiliares y se entregan no sólo al estudio intensivo de la Biblia, sino que en numerosos casos son maestras de escuela dominical y en otros muchos predican y evangelizan. Su conversión es aplaudida en la iglesia y la obediencia al varón debe llegar hasta donde éste comience a desobedecer a Dios. Kamsteeg afirma que las mujeres "maniobran por un lado entre los polos de la obediencia y la dependencia con respecto al pastor y el esposo y la iniciativa personal y el despliegue de poder".[75]

El varón es instado a respetar a su mujer. Se combate con especial énfasis moral el alcoholismo, la falta de aplicación en el trabajo y el adulterio. Muchos testimonios de conversión masculinos versan sobre alguna de estas tres cuestiones. Indudablemente esto no modifica la tradicional concepción de la superioridad del varón y la sumisión de la mujer, pero se reducen las acciones legitimadas desde esa superioridad y las humillaciones que se han de soportar en virtud de esa sumisión. Las mujeres pentecostales están actuando "tradicionalmente", pero en un nuevo contexto que indudablemente las beneficia. El tipo de comportamientos que se censuran desde el discurso moral evangélico, y esto es un hecho, aluden mayoritariamente a excesos que corresponden a los hombres y que afectan negativamente a las familias. Como ha señalado Samandú: "¿Cómo no puede ser que una mujer entienda como un 'milagro' el hecho de que su marido no la maltrate? Además, cuando el hombre no toma más y deja su circuito de amantes, se nota una mejoría económica relativa para el grupo familiar. Todos estos cambios en el microcosmos cotidiano... pueden parecer irrelevantes para quienes nos fijamos en las grandes transformaciones, pero para el pueblo pobre son cambios sustanciales que los ayudan a seguir viviendo".[76]

Slootweg hace observaciones interesantes sobre las mujeres pentecostales chilenas: "Cuando comparamos las normas de comportamiento masculino y femenino dentro de la Iglesia Pentecostal, con las normas del ambiente sociocultural que les rodea, podemos concluir que hay una paradoja de continuidad y ruptura a la vez. Por una parte, las normas pentecostales difieren de las del ambiente circundante, pero por otra, concuerdan forzosamente con éstas últimas".[77] Los principios religiosos no sólo no combaten, sino que legitiman, la autoridad masculina y la subordinación femenina; pero, por un lado, "la conversión del esposo significó para las mujeres entrevistadas un mejoramiento evidente de su posición en el matrimonio, por la disminución de la influencia de la función del macho en el esposo: la responsabilidad (también en el aspecto económico) sobre el hogar es más compartida, existe cierta protección contra la infidelidad y se termina el maltrato físico a causa de la borrachera"; por otro, "en cuanto al terreno de la espiritualidad, las mujeres que tienen un esposo no convertido pueden actuar independientemente de éste, según lo dictado por la dirección de la iglesia".[78] Además, la iglesia aconseja a las evangélicas con maridos no conversos que actúen para transformar su hogar, confiriéndoles así una autoridad, un poder y una responsabilidad que matiza la subordinación.

Cucchiari nos proporciona sugerencias muy interesantes. Según este autor, el discurso pentecostal contiene un "subtexto" no patriarcal, que, más que un sistema hegemónico, revela una concepción patriarcal contradictoria y compleja en la que subyace un reconocimiento a ciertas parcelas de poder femenino. Su análisis de los cultos es muy sugestivo: el Dios pentecostal es explícitamente masculino, subrepticiamente andrógino y potencialmente revolucionario, por lo que a la concepción de los géneros se refiere.[79] Acaso por la ausencia de la Virgen María, la figura masculina de Dios incorpora lo femenino convirtiéndose en una imagen sensual y eminentemente dadora de amor. El discurso pentecostal sobre los géneros es formalmente tradicional, pero en la práctica hace mujeres más poderosas y hombres más sensibles. El "potencial revolucionario" de esta inversión no sólo subyacente (es un hecho el papel activo de las mujeres en las iglesias y el cambio que se promueve desde éstas para modificar las actitudes tradicionales del varón guatemalteco) es un tema fascinante del que queda todo por investigar. En el Capítulo 5 tendremos ocasión de ilustrar parte de lo que aquí se ha expuesto.

LAS ACTITUDES ANTE LOS ROLES PRODUCTIVOS

Lalive D'Epinay, en su estudio sobre el pentecostalismo chileno, afirma: "Es verdad que el protestantismo tiene una ética social muy limitada, y que el pentecostalismo carece totalmente de ella. Pero, al enseñar la aplicación al trabajo y a evitar el despilfarro, infundiendo así cierto espíritu ascético, el pentecostalismo, al igual que el conjunto del protestantismo, permite a sus miembros mejorar su situación personal".[80] Pienso que toda afirmación que vaya más allá de aquella que dicta que los protestantes tienden —a consecuencia de y por el mejoramiento de sus condiciones de vida— a hacer un uso más inteligente del salario, un empleo más "racional" del modesto presupuesto familiar, debería de ir acompañada de un estudio en profundidad sobre la movilidad social de estos individuos.

D'Epinay se sintió seducido por la posibilidad de extrapolar la tesis weberiana a la sociedad chilena. Mi propia experiencia me lleva a suscribir sus palabras: "Todas las personas interrogadas conceden al menos un mérito al protestantismo: el de liberar al hombre de diversos vicios, entre ellos el alcoholismo; reconocen también que restaura la familia y enseña un ascetismo... Las prohibiciones que marca la vida protestante son origen de ciertas economías y de una inversión más racional del presupuesto familiar... Con todo, la economía ocasionada por la eliminación de ciertas necesidades, calificadas de pecados, ¿se transforma en ahorro, o está compensada por nuevos gastos?, dicho de otra manera: ¿conduce el ascetismo protestante a la formación de un pequeño capital, o conduce simplemente a un empleo más inteligente del salario?"[81] Un caso sumamente interesante es el de Almolonga (Quetzaltenango). Actualmente más del 80% de la población es evangélica. Si en el pasado sus habitantes debían emigrar a las fincas de la costa para completar sus ingresos, en 1989 Edmundo Madrid, presidente de la Alianza Evangélica de Guatemala, afirmaba: "Vaya a ver ahora. Almolonga es el principal proveedor de verduras de la zona y ahora sus pobladores ya no tienen que ir a la costa".[82]

En este sentido, las interrogantes principales podrían plantearse como sigue: ¿Puede el efecto acumulativo de las transformaciones derivadas del cambio en las actitudes ante los

roles productivos, generar una transformación económica más amplia en Guatemala?, esto es, ¿pueden entenderse los beneficios de la conversión en términos weberianos y constituir la "ética protestante" una fuerza motora del "desarrollo capitalista" en el contexto guatemalteco? A partir de estas interrogantes surgen, inevitablemente, otras: ¿En qué grado está presente en el actual protestantismo guatemalteco la ética calvinista a la que se refería Weber?, ¿ ha sido constante la influencia del protestantismo ascético desde que el sociólogo alemán desarrolló sus tesis?, ¿qué papel han jugado los diferentes contextos espaciotemporales en los que, desde Weber, se ha desarrollado este protestantismo ascético?, ¿es razonable pensar que la estructura económica latinoamericana en general, y guatemalteca en particular, presidida por un capitalismo dependiente y generadora de importantes desequilibrios sociales, puede ser sensible a transformaciones que tienen su origen en factores ético-religiosos?

La aparición entre los conversos de una nueva ética religiosa que promueve conductas económicas ligadas a la moderación en el gasto, el ahorro, la honestidad en el trabajo y la valoración de la prosperidad económica ha sido repetidamente constatada en toda Latinoamérica.[83] El tema más amplio refiere a la gran pregunta: en qué medida y cómo los procesos sociales y las religiones se influyen recíprocamente. Y para este caso concreto, cuál es la relación entre el crecimiento económico (o la posibilidad del crecimiento económico) y el cambio de actitudes debido a la aceptación de una nueva ética religiosa. Ya nos referimos, páginas atrás, a la creación de agroaldeas para evangélicos en el Triángulo Ixil. Los "riegos y la tecnología", la supervisión de un agrónomo especializado, los nuevos cultivos, los telares modernos, la comercialización en la ciudad de Guatemala, esto es, la producción no destinada ya al trueque o a la venta local, es un paso más allá de esa más "eficiente" utilización del salario a la que nos referíamos. La concentración de evangélicos en agroaldeas no sólo representa la completa ruptura de vínculos con la comunidad (y, por tanto, la quiebra absoluta del sistema de autoridad, que pasa a otras manos), sino también la transformación sistemática de los patrones de producción y comercialización tradicionales, que ahora se dirigen al aumento de la productividad más allá de la subsistencia, y de los beneficios derivados de una comercialización organizada que abandona los mercados locales. Este proyecto no sólo presenta un contenido político tan trascendente como entonces destacamos, sino que está en la línea de una planificación económica que busca la "modernización". El fenómeno de las agroaldeas es, sin lugar a dudas, de una extraordinaria importancia estratégica en términos tanto religiosos, como políticos, económicos y comunitarios.

CAMBIO IDEOLÓGICO, ¿RESISTENCIA O SUMISIÓN?

El conformismo, la insolidaridad social, el individualismo y la búsqueda del lucro personal, el alejamiento de los problemas "del mundo", constituyen valores presuntamente esenciales transmitidos por las diversas formas de protestantismo desarrolladas en Guatemala, y que muchos consideran como vanguardia espiritual de la lucha por consolidar el capitalismo dependiente. Según esta visión, es patente el carácter pronorteamericano e individualista de los valores que promueven las disidencias religiosas protestantes, e innegable el hecho de que desarticulan los mecanismos de solidaridad e identidad étnica. Por ello se considera inapropiada la tesis que quiere ver en estos movimientos una voluntad política de resisten-

cia: la población conversa es potencialmente "contrarrevolucionaria" por las características de su discurso, por las consecuencias de la inversión ideológica y por el conformismo social que genera el cambio.

Pero generalizar es arriesgado. Los protestantismos podrían estar, en no pocos casos, revistiendo movimientos genuinamente milenaristas y mesiánicos cuando se producen en un contexto de desestructuración de las sociedades tradicionales. Es importante advertir que este proceso puede ser algo previo, y no una consecuencia de la actividad protestante. Pedro E. Carrasco afirma: "Los protestantismos pueden ser explicados como una de las formas en que la población marginada resiste contra el sistema"; y añade: "No pretendemos medir la eficacia política de tal forma de resistencia".[84] Por su parte, David Stoll sostiene que, "aunque la conversión a una nueva religión implica ciertamente una alienación, no queda claro respecto a qué se da tal alienación... No debe entenderse que la lucha entre la conformidad y la protesta es una simple batalla entre dos campos opuestos: reaccionarios contra progresistas. La lucha se encuentra de alguna forma aun dentro de lo que los reduccionistas suponen son agentes de tiempo completo del imperialismo: las iglesias evangélicas más sectarias".[85]

Desde el punto de vista ideológico, el protestantismo no puede considerarse homogéneo ni uniforme. Y ello por una razón: ha sido, es y continuará siendo instrumentalizado en función de intereses diversos, según sirva a unos propósitos o a otros. Esos propósitos e intereses pueden ser de índole muy diversa, y algunos de ellos pueden gozar de una preeminencia social y política suficientemente fuerte como para imponerse y subordinar en cierta medida a los demás. Si por un lado legitima la expansión capitalista apoyando el fortalecimiento de las clases medias, por otro "provee de una ideología de salvación a quienes la anomia ha desestructurado la conciencia", esto es, los sectores marginados tanto del campo como de la ciudad, pero sobretodo puede estar posibilitando la organización popular allí donde ésta es apenas posible a causa de las políticas represivas. Si todo ello es así, el protestantismo puede estar funcionando como respaldo ideológico, tanto de la conquista (ésa que no cesa, que sólo cambia continuamente de manos) como de la resistencia.

La ideología promovida por los protestantismos más pujantes (pentecostales y neopentecostales) puede, efectivamente, ser considerada desmovilizadora. No obstante, si recordamos lo que Schäfer señalaba a propósito de los antagonismos sociales y su reflejo en dos sistemas simbólico-religiosos diferentes pero complementarios, descubriremos que mientras el pentecostalismo puede ser considerado desmovilizador, el neopentecostalismo promueve (ya lo señalamos) la participación social y política de sus miembros.[86] Lo que advertimos, en definitiva, es una ambivalencia básica que, podemos sintetizar, oscila entre la teología calvinista del dominio o del Reino y el pesimismo premilenarista: "El fundamentalismo norteamericano ha revivido durante las dos últimas décadas tanto en los Estados Unidos como en Centroamérica su ambivalencia ideológica fundacional. Si quiere ser fiel a los orígenes protestantes de los puritanos que pusieron los cimientos de la religión y de la sociedad política americana, ha de volver al concepto calvinista del dominio de Dios sobre la sociedad, es decir, a una concepción de la ley arraigada en el Antiguo Testamento. En cambio, si se muestra leal seguidor del fundamentalismo de la crisis de los años 30, del que es

descendiente directo, al creerse en la edad de gracia o del Espíritu, no ha de mostrar interés por la política (que a lo más que puede aspirar es a frenar el dominio del mal), sino más bien empeñarse en el evangelismo individualista. Para esta visión premilenarista de la historia, el mundo es el reino del Maligno y en la actualidad asistimos a las señales que anticipan el retorno de Cristo a la Tierra".[87]

Míguez Bonino, ministro metodista argentino, afirma que son tres las actitudes políticas que los protestantes mantienen ante situaciones de crisis:[88] unos rehúsan cualquier responsabilidad en los procesos sociales, entienden que la religión se circunscribe al ámbito privado e individual y piensan que la transformación de los individuos puede cambiar toda la sociedad. Otros insisten en apoyar el proyecto liberal, defienden la democracia institucional, las libertades de clase, el capitalismo occidental, es decir, se inclinan por una opción política "desarrollista", pero la "libertad" que enarbolan estos cristianos de estratos sociales altos sólo favorece a los que poseen el poder, profundizando los abismos y las diferencias sociales. Los menos sostienen una posición "revolucionaria", con participación activa en el proceso de cambio radical de las estructuras.

Entre los primeros la consigna reza: "San Pablo dice que debemos estar sujetos a la autoridad porque ésta es puesta por Dios". No cabe duda de que constituyen la mayoría y que, efectivamente, los evangélicos en general no pertenecen a organizaciones populares de carácter reivindicativo o político. Desde las iglesias se combate en abstracto la rebeldía y la desobediencia, lo que redunda en una defensa de la sumisión. Y de manera no tan abstracta se predica un anticomunismo militante que sí tiene, lógicamente, un significado político importante en Guatemala.[89] Sin embargo, no faltan los evangélicos que (como el mismo Míguez Bonino) comparten la visión de Marco Tulio Cajas, quien, en el libro que publica en conmemoración del Centenario de la libertad de culto en Guatemala, escribe: "... la diferenciación entre los que poseen la mayor parte de las riquezas del país y los que su poca capacidad apenas les permite una economía de supervivencia... No podemos aceptar que tal situación sea parte de la voluntad de Dios. No lo fue así desde la Creación ni lo ha sido jamás. Identificar el *statu quo* con la voluntad de Dios fue el más grave error de aquéllos que en el nombre de Cristo abogaban por la inmovilidad del orden social".[90]

Por otra parte, el extremado pietismo y el énfasis en la salvación, el rechazo de lo mundano, la negativa a participar en causas colectivas que excedan el ámbito de la iglesia y el apego a una concepción escatológica que renuncia a intervenir en el mejoramiento de las condiciones de vida globales, no debe hacernos olvidar que los evangélicos adquieren un sentido ético para con la propia existencia que les lleva a modificar su conducta y tratar de prosperar "aquí" y "ahora".[91] Rechazan el "mundo" en un acto individualista de "arreglar" la vida propia; su "más allá" nos les impide (más bien lo contrario) fortalecer extraordinariamente la ética individual, lo que redunda en una transformación más o menos radical de la vida diaria.

Bernardo Guerrero sostiene que el movimiento pentecostal en Chile promueve un estilo de vida "antiandino y modernizante" que encuentra en "la sociedad nacional el referente del progreso y de lo moderno". La búsqueda del prestigio social, la preferencia por las actividades que redundan en beneficio propio y no de la comunidad, y otros comportamientos muy

valorados que el autor analiza, le llevan a concluir que "los ejes de la ideología de la alianza entre modernidad y pentecostalismo se construyen en la negación de la realidad andina", por lo que "el discurso ideológico del pentecostalismo... es la auténtica expresión religiosa del capitalismo dependiente".[92] Guerrero afirma que el pentecostalismo con su presencia formula una alternativa para dejar de ser indios: convertirse en pentecostal.[93]

El problema de la pérdida de identidad me parece, no obstante, más complejo que lo que estos juicios dejan ver. Es posible que Guerrero no haya prestado la suficiente atención al papel activo que los indígenas pueden llegar a jugar en todo esto y a los beneficios que obtienen en el marco de una penuria y una marginalidad a veces sangrante. En el caso de Guatemala, mi experiencia me dice que sus observaciones no serían del todo válidas: no es fácil asegurar que el pentecostalismo indígena esté provocando el que los indios dejen de serlo. Concepciones de la identidad que la reifiquen o esencialicen están negando lo que constituye el corazón mismo de su naturaleza: las identidades se construyen.

Relaciones comunitarias y conflicto

Misioneros católicos y evangélicos han venido propiciando nuevas divisiones sociales a lo largo de la historia. Pero los evangélicos no sólo son más recientes, más pujantes y están (no en todos los casos) mejor financiados, sino que, sobre todo, se han mostrado más rigurosos con su creencia, por lo que el impacto que ésta causa sobre las comunidades es a menudo espectacular. El vigor y el impacto tienen que ver, primero, con el hecho de que la creencia y la práctica religiosa son indisolubles, y la transformación total de la vida del converso una exigencia. Segundo, con el avance paulatino de las conversiones: están interesados en ganar a los individuos uno a uno e ir creando poco a poco grupos "separados". Como indica W. R. Smith, estos movimientos religiosos establecen en los municipios "comunidades sociorreligiosas cerradas, organizadas, muy endógamas y enfrentadas ideológicamente entre sí y con el catolicismo indígena. Se diversifican los objetivos religiosos que buscan los individuos. La gente se identifica más con su subgrupo religioso que con las comunidades lugareñas y municipales, porque ese grupo más limitado satisface muchas de sus necesidades, ocupa gran parte de su tiempo libre y comparte muchos de sus objetivos".[94]

Marie-Odile Marion ha estudiado el impacto de los adventistas entre los lacandones de Chiapas, cuya secular resistencia frente a todo intento de cristianización ha sido espectacularmente quebrantada desde mediados del presente siglo, merced a la actividad de los evangélicos. Fármacos y alfabetización a cambio de algunas renuncias, de la desorganización y la división comunitaria. Los patrones de asentamiento han sido alterados, los dioses tutelares mayas abandonados: "Más que cualquier otro intento hecho a lo largo de su historia para obligar a los lacandones a abandonar sus formas tradicionales de vida y pensamiento, el adventismo ha sido el proceso más exitoso y a la vez más desastroso de cambio cultural que haya afectado a dicha sociedad... Es demasiado tarde ahora para deslindar responsabilidades. La falta de atención medico-sanitaria en Lacanjá fue indudablemente un elemento que auspició la credibilidad ganada por Baer (el pastor adventista) y sus medicinas milagrosas hace treinta años, cuando los lacandones todavía morían de un simple catarro".[95]

Los conflictos intracomunitarios que en Guatemala se producen a raíz de las conversio-

nes son profundamente dependientes de la violencia institucional que ha dominado y continúa dominando la dinámica comunitaria de las áreas de conflicto, violencia ésta claramente superior y que, en diversos momentos de la historia reciente, ha aprovechado la religión como un arma. Algunas comunidades tzotziles y tzeltales del estado mexicano de Chiapas constituyen un exponente extremo de lo que ya se ha comenzado a llamar "guerra de religiones".[96] El nivel de conflictividad que está suponiendo el crecimiento de las conversiones en las distintas comunidades supera ampliamente el caso de Guatemala. Y es, además, una conflictividad de otro género.

Desde hace más de dos décadas (los primeros grupos protestantes inician su actividad a comienzos de los años 70) se está produciendo un cambio importante en las comunidades indígenas de los municipios fronterizos de Chiapas. El proceso de sustitución de prácticas tradicionales-sincréticas del llamado catolicismo popular, por prácticas y discursos procedentes de organizaciones religiosas no católicas de filiación eminentemente protestante, ha provocado la división de las comunidades al extremo de generalizar la expulsión sistemática de los conversos a la nueva religión (expulsiones que se inician ya en 1974). La desarticulación de los mecanismos de cohesión, la fragmentación de la conciencia comunal, la ruptura del sistema de autoridad, se traducen, del otro lado, en nuevas formas de articulación comunitaria a cargo de los grupos conversos. En todo esto se ha querido ver la voluntad desestructuradora, desestabilizadora y divisionista de sectas extranjerizantes, el desgaste de las estructuras tradicionales (no hay que olvidar que en muchos casos la conversión supone la liberación del estricto sistema jerárquico impuesto por las cofradías),[97] la expresión de una protesta de carácter político o, simplemente, la respuesta lógica ante una situación de anomia social.

Pero también corren otras versiones[98] que explican el caso de Chamula (no el único aunque sí el más espectacular) como una pugna básica entre poseedores y desposeídos, que los medios de comunicación y los propios interesados tratan de presentar como una lucha entre católicos y protestantes: los caciques indígenas locales han establecido alianzas con el aparato gubernamental (el PRI) y sus representantes locales, imponiendo candidatos a la presidencia municipal y acordando con ellos, a cambio, la salvaguarda de los intereses de esos caciques poseedores de la tierra, el comercio y la producción de aguardiente y velas, los transportes, etc. Las conversiones afectan seriamente estos intereses (el abandono de las prácticas tradicionales, del consumo de alcohol o de la colaboración y asistencia a las fiestas por parte de los conversos), por lo que las expulsiones se han generalizado, ha habido persecuciones y muertes, y al gobierno no le ha interesado hasta el momento intervenir. Las conversiones no han provocado la división de las comunidades en Chiapas: sólo han canalizado la división que ya existía.

Rodolfo Casillas ha señalado que no en todos los municipios donde han proliferado las conversiones se dan tan serios problemas de convivencia: "Lo común a los tres casos citados (Chamula, Chenalhó y Larrainzar) es la mezcla de problemas de tierras, de repartimiento y cumplimiento de los cargos tradicionales, de celebración de las festividades del patrono del pueblo, de la venta y consumo de trago y cigarros, etc., en donde los poderes constituidos, incluyendo a la Iglesia católica, ya tienen una manera acordada de cómo hacer las cosas...

Rompen, en consecuencia, los campos social y religioso y, lo más grave e intolerable para las gentes de poder, es que se atenta directamente contra sus estructuras de sustentación".[99] La situación en los Altos ha llegado al extremo de que se ha hecho necesario algún gesto político, como la iniciativa del Congreso del estado de Chiapas, que convocó en 1992 una reunión histórica en la que intervinieron representantes de grupos muy diversos.[100]

No me extenderé en los contenidos del documento resultante, pero sí quisiera resaltar las palabras del antropólogo Elio Masferrer, quien reconoció que los conflictos religiosos no son cuestiones que se resuelvan con la imposición de normas legales, coerción o actos de autoridad, a pesar de que es intolerable la violación de los derechos humanos de los individuos que se convierten (violaciones, asesinatos, persecuciones, amenazas, expulsiones, despojo de tierras y bienes, etc.), y que se está produciendo en tantos municipios de Chiapas. Los rituales en estas comunidades están vinculados a cuestiones esenciales de la reproducción simbólica del grupo social, por lo que las conversiones no son vistas desde dentro como la expresión de un derecho inalienable del individuo a escoger la creencia y el modo de vida que le resulte más satisfactorio (derecho recogido constitucionalmente), sino como una agresión directa: la existencia de personas que practican otra religión u otro sistema ritual amenaza la estabilidad y la supervivencia comunitarias. La realidad religiosa indígena es intolerante, porque sacraliza todo el orden social, político y ecológico, anula al individuo y da preeminencia al grupo. Si algunos individuos se separan, la violencia religiosa tenderá a crecer[101]. Lo que tanto Guatemala como Chiapas confirman es que movimientos "extranjeros" están canalizando y expresando esquemas que son de carácter local.[102]

EL PROCESO DE CONVERSIÓN

"La necesidad del hombre es la oportunidad de Dios".[103]

La idea de conversión se asocia en la práctica a la adquisición global y radical de una nueva manera de vivir, drásticamente separada de la anterior forma de existencia. La conversión aparece como un acontecimiento extraordinario en la vida del creyente, "como irrupción de lo sagrado y lo trascendente en la rutina y opacidad de la vida cotidiana, como ruptura con una forma de vida e inauguración de una forma nueva, distinta".[104] La metáfora "salir del mundo" es recogida en el discurso pentecostal como la síntesis de la mutación que desencadena la nueva creencia.

Lalive D'Epinay afirma: "La experiencia de la conversión se traduce siempre por un sentimiento físico y sensorial de transformación... y a la catarsis individual, se añade una catarsis social; a la experiencia maravillosa de la conversión se añade la integración en el seno de una comunidad... En este proceso de integración del individuo a la comunidad religiosa es donde se ejerce la principal función social del pentecostalismo, su función desalienante. La palabra 'alienación' está tomada aquí en su acepción primitiva, sin ninguna desfiguración ideológica: la alienación es lo que hace al hombre extraño, extranjero... Recuperando al individuo, el pentecostalismo le otorga una dignidad humana que la sociedad le rehusaba".[105]

El cambio de vida no afecta únicamente los aspectos sensibles. El que "acepta a Cristo" tiene, como percepción primera, inmediata y radical, la conciencia de que es un pecador, de que toda su vida ha pecado, que necesita ser perdonado, para lo cual ha de arrepentirse. Esta experiencia de arrepentimiento, de confesión pública, narrada en todos los testimonios, tiene un carácter de purificación y limpieza total que es el preámbulo espiritual y moral de la nueva vida que se inicia. El cambio de vida, la "nueva criatura", es posible a través de la eliminación (a través del arrepentimiento y el perdón) del desasosiego y la culpa: "En países católicos, por ejemplo, y en nuestras sectas episcopalianas, esta preocupación y convicción de pecado no es tan usual como en las sectas que estimulan los renacimientos espirituales. Al confiar en los sacramentos, en esas instituciones eclesiásticas más estrictas, no hay tanta necesidad de orientar y acentuar la aceptación personal de la salvación".[106]

El ritual de la conversión

No ha faltado quien ha querido interpretar la conversión como rito en el sentido de Van Gennep:[107] la estructura del acto de conversión incluiría los tres momentos del rito de paso, esto es, separación, estado liminal (crisis profunda) y adhesión. Ricardo Falla[108] entiende este estado liminal como una "muerte social" (estado liminal en el que no se pertenece ni a la unidad social de la que se separa, ni a la que se adhiere), por lo que "las situaciones próximas a la muerte posibilitarían una expresión de esa muerte social y facilitarían la conversión". De ahí que un número alto de conversiones esté precedido por graves enfermedades. El mismo Lalive D'Epinay señala: "Un dios poderoso es ante todo un dios que sana. Innumerables conversiones han sido precedidas por una curación —¿real o imaginaria? la verificación es imposible— obtenida por la oración y la imposición de manos".[109] El último momento del rito viene con la consumación de la conversión como adhesión total a la nueva congregación y la ruptura definitiva de los antiguos vínculos.

He aquí parte del proceso: "En la comunidad pentecostal el neófito se ve asignar inmediatamente un puesto, al cual van unidos derechos y deberes, en el seno de los departamentos de la organización. Una vez que su conversión es segura, se exigirá de él la proclamación de su testimonio, durante un culto, en el cual describirá, de manera estereotipada, 'cómo Dios obró en él para la salvación". Entonces comienza a asumir las responsabilidades de un miembro, lo que incluye dedicar buena parte de su tiempo libre a la iglesia, y diezmar: "Pero el neófito interpreta esos deberes como señales de su efectiva pertenencia al grupo... El es alguien".[110]

Bourdieu ha señalado que posiblemente la noción de rito de paso describe un fenómeno de gran importancia, pero no hace nada más. La función social de lo ritual y la significación social de la línea de demarcación le son ajenas: "El rito atrae la atención del observador hacia el hecho del paso (de ahí la expresión de rito de paso), cuando lo importante en realidad es la línea".[111] Esa línea que separa, que divide, es la que entre los conversos se traza con la metáfora "fuera del mundo" ("separados"). Metáfora para la que las siguientes palabras de Bourdieu parecen muy a propósito: "Para poder comprender los fenómenos sociales más fundamentales, tanto los que se producen en las sociedades precapitalistas como en nuestro propio mundo (el diploma pertenece a la magia tanto como los amuletos), la ciencia social

debe tener en cuenta el hecho de la eficacia simbólica de los ritos de institución" (es así como el autor prefiere llamar a los ritos de paso), "es decir, poder de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real".[112]

CONVERSIÓN Y TESTIMONIO

El testimonio personal es el núcleo de la nueva espiritualidad. En él se hace patente una de las características aparentemente más contradictorias de la nueva religión: por un lado se proclama separada del mundo, rechaza intermediarios y defiende la relación individual y subjetiva con Dios; por otro expresa, mediante su ética transformadora que hace del converso "una nueva criatura" y a través de los testimonios que son la auténtica tarjeta de presentación del nuevo individuo, que la espiritualidad evangélica es algo palpable y terrenal, con un protagonismo total en todos los órdenes de la vida cotidiana y con una función integradora muy clara.

La conversión implica una transformación, y ésta se traduce en una nueva forma de vida. Pero no se trata solamente de una nueva forma de vida, sino de una nueva manera de representar la vida propia narrativamente.

5

Primer análisis. El testimonio de conversión

"Lo primero yo le doy gracias a mi Señor porque yo en Egipto... Egipto quiere decir el mundo, en Egipto mi vida era amarga, mi vida no era buena".[1]

Durante largo tiempo las producciones autobiográficas han sido consideradas poco aptas para la generalización, en el sentido de que no se estima apropiado extender a una sociedad o a una cultura lo que es el resultado de una visión y unas circunstancias en esencia individuales. En consecuencia, las autobiografías han tenido un uso limitado. Por una parte, como fuente de información etnográfica, esto es, como técnica que proporciona datos que, una vez descontextualizados y contrastados con datos procedentes de otras fuentes de información, podrán servir al conjunto de la información etnográfica.[2] Por otra parte, como recurso estilístico para tratar de aligerar el academicismo del texto antropológico y para producir el efecto de verosimilitud que, en una disciplina como la antropología, tan propensa a alimentar dudas sobre la legitimidad y fiabilidad de sus datos e interpretaciones, resulta particularmente necesario. En definitiva, lo aprovechable de las producciones autobiográficas ha sido el dato etnográfico descontextualizado (con respecto a la narración de la que forma parte) y, por tanto, susceptible de generalización; el resto pasaba a ser material para la ilustración emotiva y para la concesión literaria.

Se hace necesario entonces superar la siguiente disyuntiva: "O bien se deshace, se niega, la autobiografía para hacer la etnografía, o bien, se conserva la autobiografía en sus propios términos y se niega la etnografía".[3] Esta superación pasa por recorrer el camino que separa el particularismo de la narración autobiográfica de las estructuras lógicas de significación co-

lectiva, lo que introduce el enfoque semiótico en la resolución de dicha disyuntiva. De este modo, la producción autobiográfica pasa a ser, al igual que el cuento o el mito, un relato susceptible de ser analizado en tanto que poseedor de una organización narrativa. Sólo la confusión entre vida y autobiografía (acumulación de datos u organización de los mismos en un relato) puede llevarnos a pensar que la autobiografía pertenece al ámbito de la significación individual, no colectiva.

El testimonio oral es una vía privilegiada para la comprensión de la subjetividad de la experiencia, permite el acceso al sistema de representaciones compartido y a los procesos de construcción de la realidad. La subjetividad de la experiencia no es algo situado en un "más allá" individual y ajeno al contexto sociocultural sino que, por el contrario, se trata de algo ordenado por un conjunto previo de proposiciones ancladas culturalmente. El sistema de representaciones y los mecanismos de construcción y reconstrucción de la realidad son el resultado, asimismo, de ese conjunto de proposiciones.

En la narración autobiográfica, que adopta la forma de testimonio, se idealiza la vida del converso, lo que se acentúa entre los pentecostales debido, posiblemente, al carácter fuertemente emotivo de su vivencia religiosa. Este proceso de idealización dota de unidad interna a una experiencia personal que acontece en el tiempo y que, al construirse en el discurso, intenta mostrarse sin fisuras. De hecho, el grado de consistencia interna de los testimonios recogidos es sorprendentemente alto. El testimonio de conversión constituye un relato cerrado, perfecto; de hecho no es fácil que el informante se pronuncie sobre las ocasionales recaídas después de la conversión, las cuales sólo se mencionan cuando son interpretadas por el informante como "pruebas" que sirvieron para reforzar la fe. Pero hay más: he podido observar el trato entre individuos conversos dentro y fuera de la iglesia, he comprobado de qué manera se entregan a la lectura de sus biblias (usadas, viejas, con anotaciones, casi rotas de tanto uso). El tiempo cotidiano parece penetrado de "tiempo sagrado" en la vida del converso: lo que en el discurso se muestra sin fisuras no es algo radicalmente ajeno a la propia vivencia cotidiana de la fe. Y es que el relato de la conversión proyecta una imagen del converso que le compromete, lo que tiene mucho que ver con el carácter de vehículo para la identificación y la integración que tiene el testimonio. Esto no ocurre con las autobiografías, ya que están desprovistas, como producciones de carácter excepcional, de esa eficacia cotidiana.

El testimonio de conversión es un relato estandarizado en mayor o menor medida. Empleo el término "relato" en el sentido de "discursos de carácter figurativo estructurados como una sucesión temporal de acciones".[4] Son unas narraciones pautadas, conscientes, trabajadas, pulidas, que pasan a ser la tarjeta de presentación del cristiano. Son pautadas por su fuerte componente ritual, por su destino de producto compartido, por su papel y su poder en el proceso de reforzamiento de la identidad del grupo. Entiendo que su estructura pautada se debe, en primer lugar, al hecho de que se produce en un contexto específicamente ritual y, en segundo lugar, a la triple función que cumple en su vertiente pública: socializadora, didáctica y proselitista. No son pocos los creyentes cuyos testimonios, dependiendo de la espectacularidad de los "errores" cometidos en su pasado "idólatra", son expuestos

públicamente en iglesias y reuniones para atraer prosélitos y para reafirmar a los asistentes y al propio orador en su fe. Hay una escenografía del testimonio público, y la música es parte de ella. El relato de conversión puede ser considerado como una "dramatización" del encuentro con un "Dios vivo" y de la transformación que se opera en la vida del creyente a partir de ese encuentro.

Pero el testimonio tiene también una lectura privada. La fe y la práctica religiosas de los evangélicos en general y particularmente de los pentecostales, su vida cotidiana y sus relaciones sociales parecen profundamente dependientes de la construcción de la experiencia religioso-existencial que late en sus testimonios. El testimonio de conversión puede entenderse como el relato de un viaje desde un espacio sicosocial a otro,[5] o como la metonimia de la identidad personal frente al carácter metafórico de la autobiografía;[6] pero, aunque así concebidos, no deberíamos olvidar la estrecha imbricación que tienen los relatos de conversión con el mundo de la experiencia y, en consecuencia, su papel como generadores de normas de conducta específicas que afectan y redefinen la vida social del converso.

El testimonio de conversión es un relato parcialmente autobiográfico, que podríamos definir como perteneciente al género narrativo oral y en el cual el individuo "renacido" reconstruye, de una manera pautada y aprendida, que pasa por el respeto a fórmulas narrativas sancionadas, su propio itinerario existencial. Este es reorganizado en torno al doble eje de la conversión y la transformación operada en su vida tras la aceptación de un nuevo sistema de representación simbólico-religiosa del mundo. En las páginas que siguen me ocuparé de analizar la organización de los relatos de conversión, estandarizada y sólo excepcionalmente receptiva a innovaciones o desviaciones de la norma literaria al uso.[7]

Desde el punto de vista del análisis de contenido (acaso el modo más neutro de denominar el conjunto de técnicas que posibilitan el análisis sistemático de las comunicaciones y la descripción de los contenidos de los mensajes) se sabe que el ángulo desde el que este análisis cobra importancia es aquél que contempla la inferencia de las condiciones de producción/recepción con ayuda de indicadores cuantitativos o no.[8] Bourdieu también sostiene que el análisis de los discursos y el subsiguiente examen de las propiedades formales de las obras, sólo adquieren su auténtico relieve en relación con las condiciones sociales de producción,[9] el mercado en el que se han producido y los mercados sucesivos que han actuado como receptores.[10]

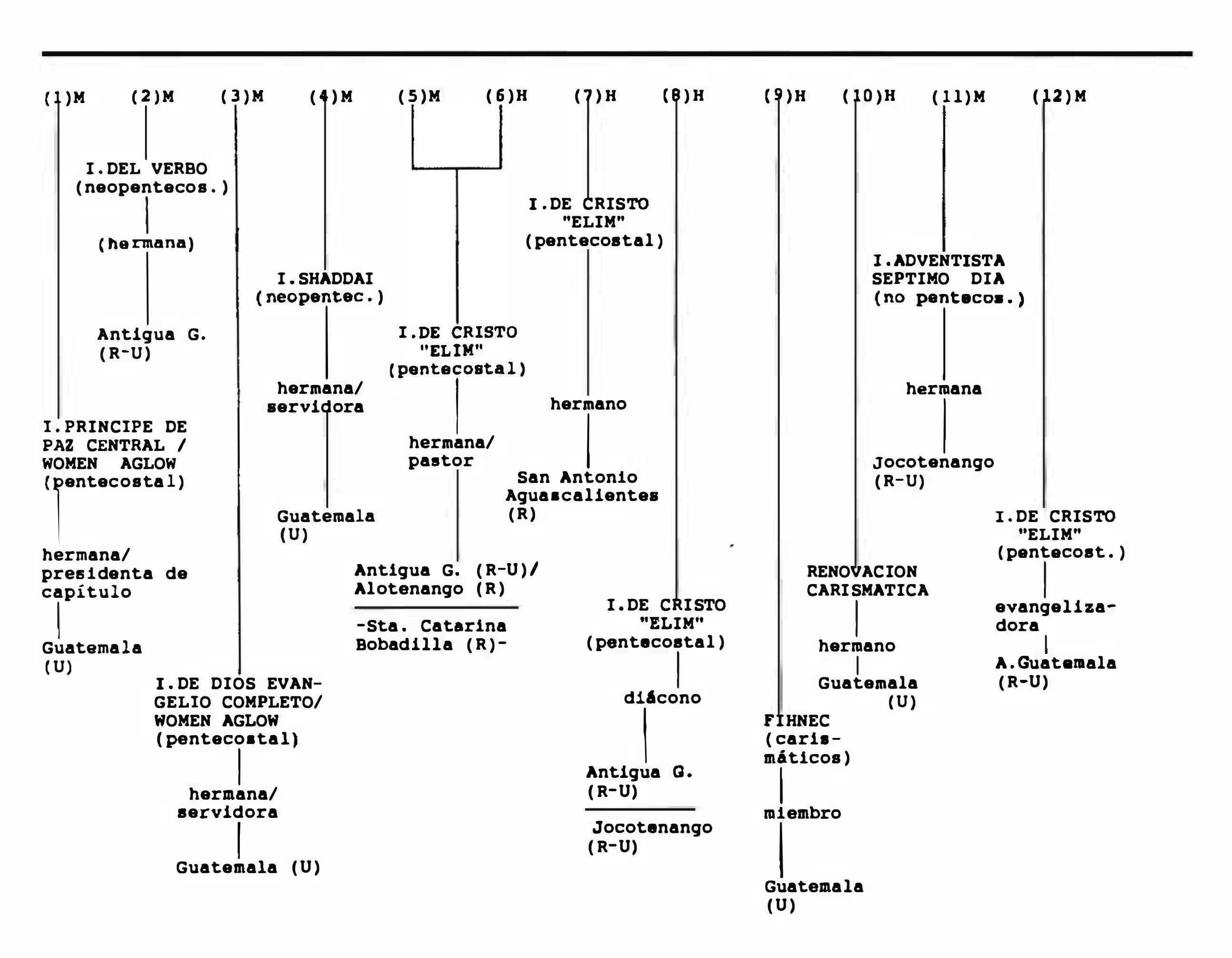
En estos planteamientos se inspira el esquema que me he propuesto seguir en el presente capítulo. Sin perder de vista que lo que hemos denominado 'condiciones de producción' es el objetivo capaz de explicar las correspondencias de estructuras narrativas, semánticas, lingüísticas, sicológicas y socioculturales, he considerado necesario, aunque no suficiente, un examen formal de ese tipo específico de producción que es el testimonio de conversión. A él le siguen o preceden, de hecho, consideraciones sobre la construcción de la experiencia religiosa, el significado de la conversión y sobre la incidencia de la relación interlocutoria.

Este capítulo está dedicado al análisis de 23 relatos de conversión pertenecientes a 17 congregaciones evangélicas diferentes, de las cuales 10 son pentecostales (y algunas de ellas

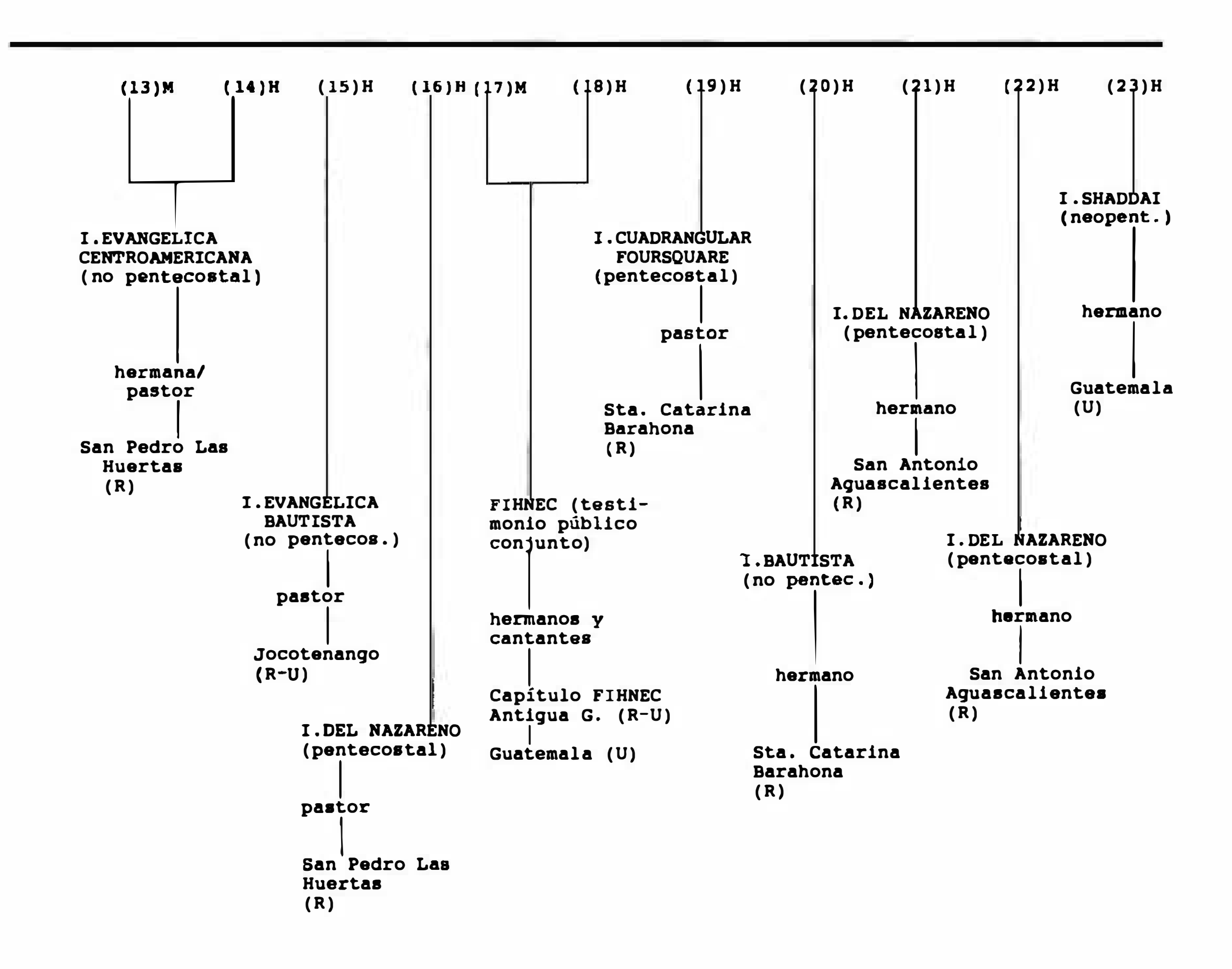
PERFIL DE LOS INFORMANTES

Paso seguidamente a exponer el cuadro que recoge todos los datos que considero necesario conocer acerca de los autores de los testimonios transcritos. Este cuadro será válido también para el capítulo siguiente, en el que abordaré el discurso bíblico-ideológico y para cuyo análisis necesitaremos, como ahora, considerar las características que dibujan el perfil de cada emisor/a.

(1)	48 años	A	ama de casa acomodada
(2)	45 "	A	" " "
(3)	67 "	A	" " "
(4)	22 "	A	título escuela técnica
(5)	47 "	B	costurera
(6)	45 "	B	tapicero
(7)	35 " (bil.)	B	carpintero



(8)	46 "	B	soldador
(9)	43 "	A	hombre de negocios
(10)	45 "	A	" " "
(11)	40 "	M	maestra educación primaria
(12)	38 "	M	empleada tienda ropas
(13)	35 " (bil.)	B	ama de casa
(14)	38 " (bil.)	B	agricultor y albañil
(15)	42 "	B	trabajos eventuales
(16)	20 "	M	seminarista y pastor
(17)	38 "	A	ama de casa acomodada
(18)	39 "	A	profesor de instituto
(19)	59 " (bil.)	B	sólo pastor
(20)	39 " (bil.)	B	carpintero
(21)	37 " (bil.)	B	agricultor no propietrario
(22)	40 " (bil.)	B	albañil
(23)	36 "	A	hombre de negocios



neopentecostales) y las demás pertenecen a otras denominaciones.

Aunque trabajé con más informantes, los 23 cuyos perfiles he tratado de recoger en los tres cuadros y la relación anteriores, son aquéllos a los que solicité y grabé en primer lugar su testimonio, y a continuación sus opiniones sobre los temas que constituyen el material para el capítulo 6. Es preciso hacer algunas aclaraciones a propósito de los perfiles:

Los tres cuadros recogen el número asignado a cada informante para su localización posterior en las citas textuales, el género del informante ("M" para mujer y "H" para hombre), el nombre de la iglesia y/u organización de la que es miembro, así como la filiación pentecostal o no pentecostal de la misma, el lugar que ocupa el informante en la jerarquía de su iglesia, el contexto rural ("R"), urbano ("U") o en transición ("R/U") en el que se sitúa la iglesia y, cuando el informante se desplaza desde otra ciudad, pueblo o aldea para acudir a su iglesia, también hago constar —debajo de una línea horizontal— el lugar donde reside. Las líneas horizontales que unen en tres ocasiones a parejas de informantes indican vínculo matrimonial.

La relación que acompaña a los tres cuadros incorpora algunas características que no podían figurar en aquéllos por problemas de espacio. En ella aparecen las edades de los informantes, su situación socioprofesional y su pertenencia o no a algún grupo étnico. La situación socioprofesional se desglosa a su vez en dos: por una parte el empleo y por otra la pertenencia, basada estrictamente en los ingresos, a uno u otro sector social. La letra "B" indica pobreza, en ocasiones extrema, y condiciones de vida difíciles; la "M" clasifica a aquéllos que, aunque viven sin permitirse casi ningún lujo, no encuentran dificultades para cubrir sus necesidades básicas de alimentación, transporte, educación y vivienda. La "A" indica situación económica desahogada y, en ocasiones, rozando la opulencia o entrando de lleno en ella (acuden a clínicas de los Estados Unidos en caso de enfermedad, envían a sus hijos a estudiar a Europa, etc.). El esquema es simple pero útil, dado que en otro apartado de este trabajo ya abordamos con el necesario detenimiento la compleja estructura social guatemalteca. La abreviatura (**bil.**) hace referencia a la condición bilingüe del informante, esto es, habla de su pertenencia a algún grupo étnico. Dado que el trabajo de campo se ha desarrollado casi por completo en el departamento de Sacatepéquez, los protagonistas indígenas de las historias de conversión son exclusivamente kaqchikeles.

El reparto según la posición que ocupa el informante en la jerarquía de su iglesia ha sido casi completamente casual, salvando el hecho de que muy pocas mujeres son consideradas pastoras y de que he procurado que el espectro de cargos en la jerarquía de la iglesia quedase más o menos cubierto. Este interés, así como el del reparto entre géneros, no ha sido determinante en la selección de los informantes. Sí lo ha sido, en cambio, la denominación a la que se adscribe su iglesia, el sector social y la localización de la iglesia, en el sentido de que pudiese finalmente sostener mi análisis sobre una muestra más o menos representativa, en lo posible, de la sociedad guatemalteca en su conjunto. Ya dentro de la congregación, seleccioné a aquellas personas que mostraban una mejor predisposición a narrar sus experiencias de conversión. Eso sí, todos han llegado al protestantismo tras abandonar el catolicismo, o sea que se trata de conversos.

LA INCIDENCIA DE LA RELACIÓN INTERLOCUTORIA

Por incidencia de la relación interlocutoria entiendo el grado en el que la interacción discursiva interviene —o interfiere— en la producción del sentido. En la medida en que los relatos se generan a partir de la solicitud del investigador, la incidencia adquiere la forma de una manipulación indirecta, que tiene mucho que ver con las diferencias de poder y con la imagen que el narrador forma de sí mismo, merced a la posición de privilegio en que le coloca el haber sido escogido para hablar. Pero, como trataré de explicar seguidamente, este planteamiento inicial no es del todo aplicable a los testimonios de conversión. La primera de las razones podemos apuntarla ya: los relatos de conversión, a diferencia de las autobiografías o de otro tipo de producciones orales excepcionales, no se generan a partir de la solicitud del investigador, sino que están ya embrionariamente estructurados, si no perfectamente construidos, cuando el investigador solicita su grabación. El testimonio tiene un protagonismo y una eficacia cotidianos, tiene vida, antes y después de la llegada del individuo ajeno a la congregación que solicita su exposición.

En la narración autobiográfica "son también los otros, actuando en la conciencia del enunciador, los que hacen que este produzca un determinado, y no otro, relato de su propia vida... en la autobiografía escrita, los interlocutores... se manifiestan solo en la conciencia del narrador... En la autobiografía oral, en cambio, el interlocutor no sólo está presente en la conciencia del enunciador sino que, además, figura como receptor inmediato y visible del relato y, por tanto, como continuo emisor de signos de aprobación y desaprobación sobre él mismo".[11] En términos generales, los efectos de esta circunstancia se dejan sentir más allá de lo puramente estilístico, alcanzando la misma producción del sentido. Pero conviene destacar, no obstante, que la incidencia de la relación interlocutoria adquiere rasgos peculiares en el caso del relato de conversión. Es razonable pensar que "el redactor de su autobiografía tiene, con respecto al narrador oral, una mayor capacidad de silenciar, o de convertir en su propio eco, al interlocutor instalado en su conciencia", lo que le permite "producir un relato con mayor espacio para la manifestación idiosincrásica y, sobre todo, con mayor énfasis en el despliegue matizado de la conciencia individual".[12] Pero varios factores contribuyen a oscurecer esta diferencia en el caso del testimonio de conversión:

En primer lugar, desde el punto de vista formal, el carácter fuertemente pautado del testimonio de conversión, lo que es un rasgo siempre dominante en la construcción del relato, en la que apenas hay lugar para la desviación de las fórmulas narrativas aprendidas. Segundo, desde el punto de vista de la función y las condiciones de producción, el informante converso no busca mi aprobación, lo que ocurre por varias razones: la primera, porque está entrenado en la desaprobación y conoce la eficacia simbólica del rechazo y la censura, lo cual es parte ineludible de su papel de "separado" y, por ello mismo, incomprendido por los que aún permanecen "en el mundo"; la segunda, porque existe un ámbito —el de la congregación— donde su testimonio es reconocido y valorado, y es en él donde busca la aprobación; la tercera, porque el testimonio es compromiso, compromiso de revisión del pasado, compromiso para acatar y seguir un nuevo programa de conductas, y compromiso "ante Dios" en cuyas manos "pone" el converso la misma exposición del testimonio, esto es, delega la responsabilidad en Cristo y se reconoce "usado" por él para que "ponga en su boca"

lo que entienda que servirá "para mayor edificación de su iglesia", y la cuarta, porque si alguien solicita la exposición y la grabación del testimonio de un converso, éste entenderá que el solicitante está espiritual y existencialmente interesado en su experiencia, por lo que presupone una cierta clase de aprobación o, al menos, de complicidad. Por último, las mismas funciones socializadora, didáctica y proselitista del testimonio, principalmente la última de ellas, actúan prestando firmeza sin importar que ello vaya en detrimento de la flexibilidad en la construcción del relato.

Por otra parte, como explica Bourdieu[13] con respecto a los usos sociales de la lengua: "Hablar es apropiarse de uno u otro de los estilos expresivos ya constituidos en y por el uso, y objetivamente caracterizados por su posición en una jerarquía de estilos que expresa la jerarquía de los correspondientes grupos". Es así como el testimonio de conversión participa de un estilo expresivo consolidado por su carácter fuertemente ritual y por su contenido severamente centrado en la transformación existencial: transformación de una vida de miseria material y/o espiritual que se muestra próxima a la destrucción del individuo alejado de Dios, hacia una vida de santidad, separada del mundo.

En suma, las modificaciones estratégicas del discurso se han orientado, en la relación interlocutoria que se ha establecido entre mis informantes conversos y yo en el momento de grabar sus testimonios, hacia un mayor énfasis en la carga emocional de los mismos. Ahora bien, la particularidad que defiendo en el contexto de la incidencia de la relación interlocutoria para el caso de la emisión del testimonio de conversión, no contradice la afirmación de que en "el enunciador de cualquier proceso discursivo opera una previsión de las representaciones del receptor y sobre ella funda su estrategia; construye unos enunciatarios a los que atribuye conocimientos, deseos, intereses etc., y prevé la imagen que el receptor fabricará de él mismo en cuanto autor y de su estrategia... A través del juego de representaciones, atribuciones y actos discursivos, el texto va configurando un destinatario y lo va cualificando modal y pasionalmente, en un proceso análogo al de configuración del autor textual".[14] En efecto, la constatación, desde el punto de vista de la teoría interaccional del discurso, de la naturaleza dialógica del lenguaje, desestima cualquier posibilidad de excluir la incidencia de la relación interlocutoria, incluso en textos "de apariencia no interaccional".[15]

Pero entiendo que mi presencia física tiene poco peso en el juego de la interacción, lo que no me lleva a pensar que el informante omita "la configuración de un destinatario" y "su cualificación modal y pasional", sino que este proceso, que sin lugar a dudas ocurre en cada acto comunicativo, en nuestro caso es algo previo al momento mismo de la interacción. Algo que ocurre, a mi parecer, como consecuencia de la combinación de cinco factores. Primero, la lectura que el informante hace de mí en el momento mismo de conocernos. Segundo, la presuposición de que sólo alguien espiritualmente necesitado acudiría a solicitar un testimonio y la convicción de que la obligación del cristiano es ofrecérselo para ilustrarlo. Tercero, la distancia cultural que en muchos casos conduce a una renuncia automática a entender los auténticos motivos del otro y, por tanto, a actuar ignorándolos. Cuarto, se yuxtapone una segunda distancia, y es aquélla que separa al cristiano de los que aún permanecen "en el mundo", de los inconversos. Quinto, la seguridad de que relatar una experiencia tan extraordinaria no es tarea humana sino divina, que es Dios el que "pone las palabras en los labios del converso", el que lo "ilumina" para que su testimonio "toque el corazón" y dé "entendimiento" al que escucha.

LAS ESTRUCTURAS NARRATIVAS

P. Carrasco, en su estudio sobre una muestra de relatos de conversión recogidos en Centroamérica, hace una distinción básica que me parece pertinente traer aquí, dado que el esquema que me propongo seguir en las próximas páginas guarda una cierta relación con ella. El autor diferencia dos partes en el análisis de los relatos: la primera dedicada a "la estructura literaria" y la segunda, desglosada en tres, en la que aborda lo que llama "aspectos fundamentales de la narración", tanto en la "vida preconversión", como en el "evento de conversión" y en la "vida posconversión".[16]

Por "estructura literaria sumaria" el autor entiende algo sólo en parte equivalente a lo que yo, en el primero de los dos subapartados que siguen, he llamado "Estructura Secuencial Nativa". La estructura literaria sumaria viene precedida por el esquema organizativo general que sigue la narración: un "antes" y un "después" como polos en los que se apoya una reinterpretación extrema de la propia vida, destinada a sobredimensionar la insatisfacción de rasgos dramáticos que caracteriza la vida "antes" de la conversión, y a magnificar los beneficios que siguieron a dicho cambio. Tras este esquema simple, el autor describe la estructura literaria sumaria que, según él, responde a la imagen más amplia del viaje: "en la práctica, el relato de conversión es el relato de un viaje, en el cual se narra —sometido a las peripecias propias de toda aventura— , el viaje del protagonista desde un espacio sicosocial juzgado negativo, hacia un espacio sicosocial óptimo".[17]

Y este viaje consta de etapas. La primera de ellas aborda "la situación del narrador antes de la conversión"; en ella se establecen la bases narrativas generales, el creyente se autodefine como un pecador arquetípico y su conversión es presentada como una salvación *in extremis*. Carrasco distingue varios personajes arquetípicos en esta primera fase: los "antagonistas", cuya misión es la de dificultar u oponerse a la conversión del protagonista, y los "deuteragonistas", personajes solidarios que ayudan al individuo en crisis a conseguir su salvación.

En la segunda etapa el narrador se detiene en los roles jugados por antagonistas y deuteragonistas (familia, amigos, conocidos). La tercera se centra en la "consideración crítica del espacio sicosocial inmediato del narrador antes de la conversión", donde, según Carrasco, el protagonista extrema sus juicios valorativos de orden moral al describir las condiciones materiales objetivas de existencia: "una supuesta holgura económica que le permite vivir una vida de disipación moral". Y es éste uno de los puntos en los que discrepo del análisis de Carrasco: lo que el creyente entiende por disipación moral es un tipo de conducta que no va necesariamente asociado a una excesiva holgura económica. Por otro lado, cuando la pobreza extrema ha caracterizado a la etapa preconversión, en absoluto se intenta ocultarlo o disimularlo, sino que por el contrario es utilizado abiertamente como uno de los referentes negativos de la anterior vida, que casi siempre es superado por la prosperidad inherente a la conversión. Y al igual que ocurre con el concepto mismo de disipación, el de prosperidad no hace tampoco referencia necesariamente al incremento objetivo de los ingresos o a la mejoría material del nivel de vida. Se trata de conceptos que en el relato adquieren su propia significación.

La cuarta etapa se detiene en la "descripción y definición personal del evento de la

conversión". Según Carrasco, esta fase se distingue por su brevedad y por su condición de centro estructural del relato. La quinta etapa se ocupa de la "consideración crítica del espacio sicosocial inmediato del narrador después de la conversión", y en ella se establece la magnitud de los cambios experimentados tras el evento, del mismo modo que, y esto me parece muy interesante, la experiencia individual a partir de este punto se funde con la experiencia comunitaria y se expresa apoyándose en el discurso institucional tipo. No suscribo, en cambio, su afirmación de que es en esta etapa cuando se recurre a las citas bíblicas ya que, según mi experiencia, las citas están presentes desde el mismo comienzo del relato.

La sexta etapa retoma la "función de los coprotagonistas del relato (antagonistas y deuteragonistas)" en la nueva situación, incorporando a la comunidad religiosa de referencia en su papel exclusivamente deuteragonista. La séptima y última etapa recoge "la situación del narrador después de la conversión" y se caracteriza, según Carrasco, porque por vez primera el narrador se refiere a las condiciones objetivas de existencia previas a la conversión. Este es otro de los puntos en los que discrepo del autor, ya que, a lo largo de toda mi experiencia en el manejo y tratamiento de relatos de conversión, jamás encontré un sólo caso en el que esto ocurra, como explica Carrasco y, por otro lado, tampoco veo razón para que así sea: las condiciones materiales de existencia son presentadas en las secuencias narrativas que abordan la vida tanto antes como después de la conversión, como un aspecto de la vida del creyente profundamente ligado —casi fundido— con su vivencia espiritual, de modo que resulta harto difícil dilucidar a través del relato si realmente ha habido un progreso económico objetivo tras la conversión (lo que no me ha llevado a renunciar a las inferencias que el relato permite). Otro tema es lo que en su momento denominé el cambio en las actitudes ante los roles productivos, que sí se hace patente en el relato y que en muchos casos deriva en conductas específicas propiciadas por el cambio de vida y la reorganización de la cotidianeidad. La búsqueda de objetividad en el testimonio de conversión es estéril, por su carácter extremadamente simbólico, así como por el hecho de tratarse de un discurso formalmente pautado y dualista (un "antes" y un "después") y socialmente aprendido.

En las páginas que siguen expondré mi propio esquema que, según se verá, es doble. La Estructura Secuencial Nativa recoge los cuatro grandes ejes (y un quinto opcional) en torno a los cuales el converso organiza invariablemente su relato. Las etapas segunda y sexta que distingue Carrasco en su "viaje" ("función literaria de los coprotagonistas") no me parecen lo suficientemente relevantes como para integrarse en el relato actuando como una etapa —según Carrasco— o secuencia —según mi propio esquema— al mismo nivel de las demás. Su peso específico es menor y su papel en la estructura del relato es de otro orden —de naturaleza subordinada— , además del hecho de que no siempre aparecen estos coprotagonistas bajo la forma tan estereotipada que pretende Carrasco. El papel de los coprotagonistas puede llegar a ser objetivamente muy interesante, ya que el de los "antagonistas" nos remite al conflicto social y el de los "deuteragonistas" a las técnicas de captación y socialización, a los lazos de solidaridad y, en suma, a las claves del éxito de la actividad evangélica. Pero no es el espacio del relato el idóneo para rescatar a estos personajes, sino el de la entrevista y, claro, el de la información obtenida a través de otras fuentes.

Por otra parte, la primera etapa contemplada por el autor, "situación de narrador antes de la conversión", y la tercera, "consideración crítica del espacio sicosocial inmediato del narrador antes de la conversión", las entiendo como el producto de una racionalización que

nos informa más sobre el autor del artículo que sobre el converso y su relato. En mi esquema, ambas figurarían unidas en vista de que no me parece verosímil que una distinción tan academicista pueda atribuírsele a la construcción que el informante hace de su testimonio. Idéntica consideración aplico a las etapas quinta, "consideración crítica del espacio sicosocial inmediato del narrador después de la conversión", y séptima, "situación del narrador después de la conversión".

Es probable que lo que he considerado errores no sea más que el resultado de un planteamiento interpretativo diferente al que yo defiendo. De hecho, Carrasco realiza un análisis literario del testimonio de conversión como un género narrativo, lo trata como un texto literario y realiza sobre él un análisis clásico, mientras aquí buscamos la concatenación de secuencias que propone el nativo, esto es, el análisis de su discurso, sin olvidar que éste se organiza en forma de relato estandarizado. La racionalización que yo impongo sobre el relato es tratada de modo separado. Es lo que he llamado Estructura Secuencial Temática, en la que, respetando la linealidad del relato, entresaco los temas atenta no ya a la organización del discurso converso, sino a mi propia tematización. Son dos lecturas diferentes de la misma producción narrativa.[18]

Otra perspectiva es la representada por M. Gutiérrez, quien, por su parte, se hace eco de conceptos definidos por Greimas, como el de los papeles "actanciales" (sujeto, objeto, donante, receptor, ayudante y oponente), siendo el "actante" el que realiza o sufre una acción en el desarrollo de un programa narrativo. Vladimir Propp ya había propuesto hacia 1928 que "las funciones de los personajes" eran los elementos constantes y repetidos de los cuentos maravillosos, y elaboró dos modelos estructurales: un primero sobre la sucesión temporal de las acciones, y un segundo, dependiente del anterior, sobre los personajes. Definió la función como "la acción de un personaje definida desde el punto de vista de su significación en el desarrollo de la intriga".[19] Se ocupó del análisis de la estructura sintagmática como una primera etapa indispensable que, además, ayuda a determinar la especificidad del cuento y a describir y explicar la uniformidad de su estructura.[20] M. Gutiérrez analiza los relatos autobiográficos examinando, en un primer momento, la "estructura sintagmática" que constituye el nivel más superficial del relato y está formada por la sucesión de secuencias con unidad funcional,[21] para demostrar que el narrador selecciona sobre la totalidad de la experiencia archivada en la memoria y que la ordena en su discurso de acuerdo con el esquema canónico de todo relato. No es, sin embargo, la constatación de esta fidelidad al canon lo que consideraría como el fin último de mi análisis, aunque dicho fin pase necesariamente por la demostración formal de aquella constatación.

Por ello prefiero la visión de una perspectiva semiótica ya no preocupada por el signo, al que considera en "crisis" tras el descubrimiento de que éste ha de ser analizado en el sistema de significación, sino por el texto o el discurso (secuencia de signos que produce sentido, aunque lo que realmente produzca sentido no sea la suma de signos sino el funcionamiento textual). Es en el marco de esta semiótica de profunda impronta interdisciplinar, que ha propuesto contribuciones esenciales en torno a la teoría interaccional del discurso, en el que quisiera inscribir la sensibilidad que me anima hacia los textos con los que trabajo. Tal vez en las condiciones de producción de estos textos no juegue un papel esencial —como páginas atrás traté de explicar— la incidencia de la relación interlocutoria, pero no por ello se sitúan al margen de esta perspectiva construida sobre la interacción:

"Hemos tomado el texto como un sistema de inserción tanto para acciones verbales como no verbales, y no hemos excluido de nuestro interés aquellos textos de apariencia 'no interaccional' (novelas, relatos, monólogos etc.) donde, a nuestro entender, no sólo interactúan los personajes de los que el texto habla, sino también aquellos que hablan el texto: el enunciador y el enunciatario. Así, hemos hecho nuestras las hipótesis que propugnan la naturaleza esencialmente dialógica del lenguaje (Bajtin, Benveniste) y las que hallan en la función de enunciación el fundamento de las prácticas discursivas (Foucault)".[22]

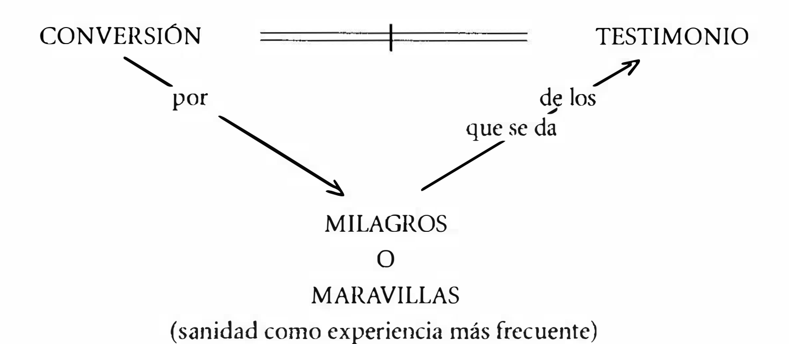
En este sentido los autores se ubican en una corriente que sitúa la teoría del discurso en la encrucijada de diversas perspectivas. En el transcurso del análisis que sigue trataré de no desoír esas otras voces, las de los personajes que el converso representa en su texto y a través de cuya representación se representa también a sí mismo.[23] No entiendo, por último, el planteamiento interaccional de las "voces" como algo equivalente a la búsqueda estructural de los personajes en el sentido de Propp y Greimas: la distancia que en este sentido nos interesa no es tanto la que separa el "cuento maravilloso" del "testimonio de conversión", como la que sitúa la comprensión del lenguaje desde la interacción textual y la dialógica, en un lugar epistemológica y metodológicamente distinto del tratamiento del cuento como género uniforme "para encontrar a continuación una explicación histórica de su uniformidad".[24] Entiendo que, para mis propósitos, este último tratamiento es estático, y pecaría de intentar construirse al margen de los contenidos etnográficos.

LA ESTRUCTURA SECUENCIAL NATIVA

La Estructura Secuencial Nativa recoge analíticamente el modo a través del cual el converso organiza el discurso sobre su propia conversión. Entiendo que un texto es una realidad estructurada, lo que en el caso de los testimonios es sobradamente obvio.[25]

No obstante, he preferido un análisis más estructural que estructuralista: no me atrevo a suscribir "la existencia oculta de estructuras universales bajo la diversidad aparente de los fenómenos", pero sí confío en la búsqueda de "principios de organización subyacentes, sistemas de relaciones, esquemas directores, reglas de encadenamiento, de asociación, de exclusión, de equivalencia, los agregados organizados de palabras o de elementos de significación, las figuras retóricas, etc., es decir, de todas las relaciones que estructuran los elementos (signos o significados) de manera invariable o independientemente de esos elementos".[26]

El siguiente gráfico representa el triángulo conceptual en el que se mueve la narración:



La conversión es al testimonio lo que la vida es a la autobiografía, de ahí la falta de equivalencia entre ambos términos. Me referiré seguidamente a la organización del discurso sobre la conversión. La estructura del cuadro que recoge gráficamente dicha organización se ha elaborado siguiendo un esquema de secuencias que respeta la ordenación que hace el propio informante de su discurso. A cada una de estas secuencias, cinco en total, les he asignado un título que ayudará a identificarlas posteriormente:

Secuencia 1: presentación del informante y su discurso.

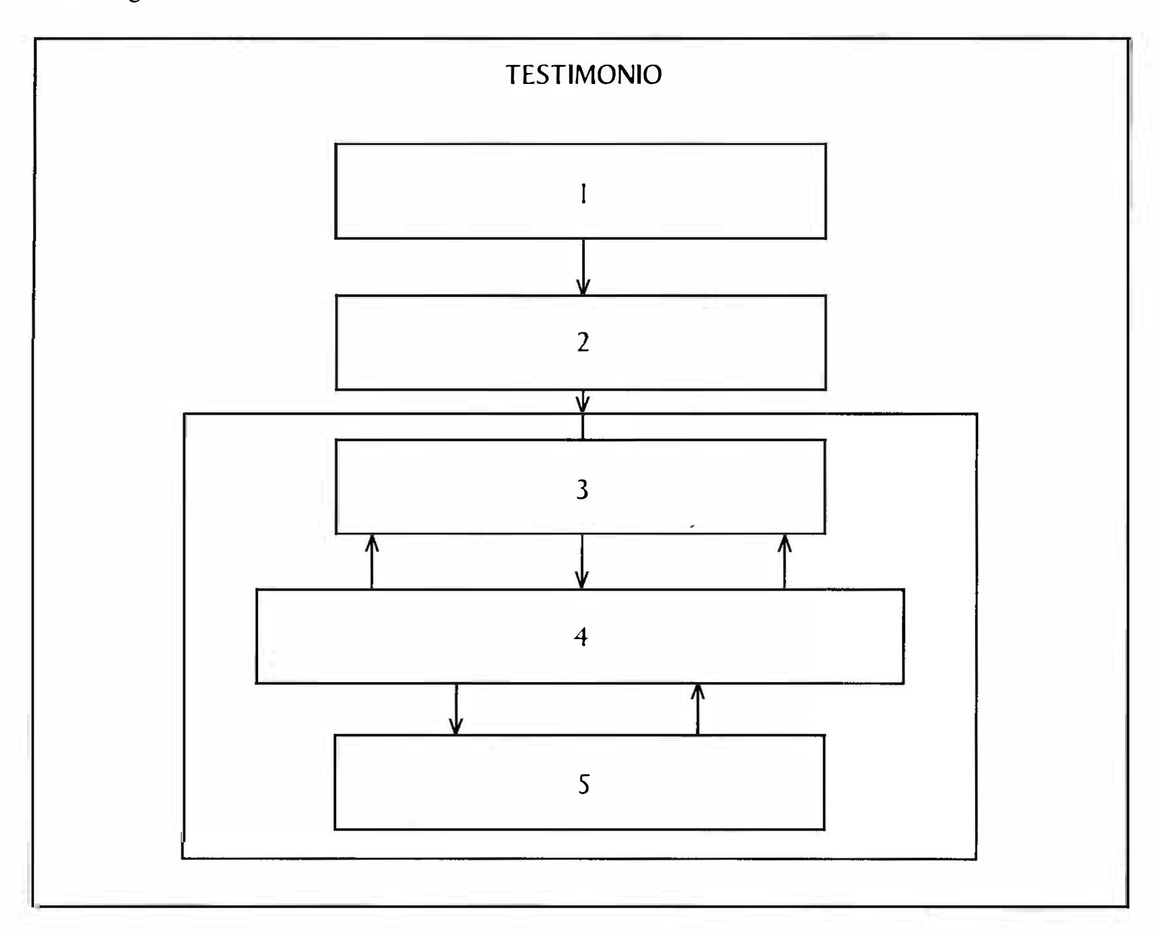
Secuencia 2: descripción de la vieja vida católica.

Secuencia 3: gran hecho o hechos extraordinarios que desencadenaron la conversión y/o alimentan la perseverancia en la nueva fe.

Secuencia 4: descripción de la nueva vida evangélica.

Secuencia 5: "ataques del Maligno": la fe del cristiano renovado puesta a prueba.

La organización del discurso sobre la propia conversión queda recogida gráficamente como sigue:



Un apunte preliminar: es preciso distinguir el testimonio de conversión, en el que se relata una historia que parte del pasado anterior a la conversión alcanzando el presente según el esquema que recoge el cuadro, de los testimonios concebidos como acontecimientos extraordinarios que continúan ocurriendo en la vida del creyente, y que éste atesora como pruebas de que tanto Satanás como Dios actúan cotidianamante en su vida. Dos ejemplos podrán ilustrar esto antes de iniciar el recorrido por cada una de las secuencias señaladas más arriba:

(11) "El testimonio que le he dado al compartirle mi conversión es el de sanidad, pero también podría contarle un montón de cosas que el Señor ha hecho en mi vida y sigue haciendo hasta hoy".

(5) (un año después de grabarle el testimonio completo) "Tengo testimonios recientes recientes... la semana pasada tuvo un problema una hermana... el Señor me puso en mi corazón que le ministrara... para la gloria del Señor el parto fue bien y la niña nació normal".

1.- Presentación del informante y su discurso

(1) "Pues yo era demasiado católica, pero no como hay muchos hoy día que van a la iglesia el día domingo a oír misa, no, yo no, yo iba a todas las iglesias a ver las imágenes".

(3) "Para la gloria del Señor le puedo testificar que el Señor me sacó me sacó de una ignorancia tremenda en que yo me encontraba, pues mis padres eran muy católicos y me enseñaron el catolicismo, los catecismos, a confesarme y comulgar y todas esas cosas de la iglesia católica".

(4) "Yo fui bautizada en una iglesia católica y desde muy chiquita recuerdo cuando íbamos con mis papás a misa, pero en ese tiempo yo no comprendía lo que estaba viviendo... fui a colegios católicos y evangélicos y pude ver pros y contras de las dos religiones... soy perito en mercantil y en publicidad".

(5) "Lo primero, yo le doy gracias a mi Señor porque yo en Egipto... Egipto quiere decir el mundo, en Egipto mi vida era amarga, mi vida no era buena".

(6) "Lo dice la Palabra del Señor, conviene que yo declare las señales y milagros que el Dios altísimo ha hecho conmigo... mi testimonio tiene un doble propósito: darle la gloria al Dios de los cielos y fortalecer la fe de cada uno de nosotros".

(7) "Hasta qué extremo puede uno aceptar el Evangelio es experimentando una verdad, pues que, naciendo una persona en una religión pues, yo creo que no es el objetivo de que el hombre pueda estar naufragando, por decirlo así... he meditado que todo hombre cuando ha nacido en una religión, pues, uno siempre cree que, por estar metido en una religión, tiene que morir como los padres de uno son, pero no es correcto... realmente todo aquél que no ande conforme a la Palabra de Dios es porque no le ha amanecido... aún se encuentra en tinieblas".

(11) "Espero en Dios y en el Espíritu Santo que lo que voy a decir sea de beneficio para todas las personas que me escuchen. En primer lugar quiero contarle que yo pertenezco a un hogar muy católico... pero siempre sentía algo dentro de mí que me inspiraba a no aceptar las enseñanzas de mis padres, algo así como una rebeldía".

(12) "Para la gloria del Señor me llamo Doris, soy de Guatemala y tengo la bendición de conocer al Señor cinco años. Creo que para mí es el mayor regalo que Dios pudo haberme dado, porque yo pienso que tal vez si me hubiera dado dinero, no lo hubiera disfrutado como estoy disfrutando el Evangelio a través del Señor Jesucristo. Y quiero contar mi testimonio, cómo el Señor llegó a alcanzar mi vida, como llegó a transformarme de manera grande para la gloria del Señor".

(13) "Entonces le voy a decir hasta con lágrimas, ¿verdad?, yo me casé de 15 años con mi esposo, pensando, ¿verdad?, que por casarme de 15 años él me iba a estimar... y vino el sufrimiento".

(14) "Fui religioso, busqué muchas veces a Dios siguiendo la religión, siguiendo las enseñanzas, iba a confesarme, iba a comulgar, y siempre salía pensando en que no había un cambio de vida en mí".

(16) "Bien, este testimonio es parte de mi experiencia como siervo del Señor, mi nombre es Edgar y tengo 20 años... ¿Joven, verdad?, pero un joven que ha sufrido y a quien la vida le ha ayudado a madurar... soy ministro del Evangelio y pastoreo la misión de San Pedro las Huertas... mi experiencia de cristiano es de tres años".

(18) "...Gracias Señor porque queremos glorificarte, bendecirte, gracias Señor porque todos estos siervos van a compartir lo que has hecho en nuestras vidas (oración). Yo quiero presentarles a mi esposa, se llama Marcoth, y el Señor nos unió hace algunos años, pero antes vamos a contarles lo que sucedió en nuestra época de juventud para que ustedes vean cómo hay un propósito en nuestras vidas..".

(19) "Le voy a dar mi testimonio, lo que Dios ha hecho en mi vida. Yo era un religión católica, rematado, pero a través de los tiempos, mis padres creyeron el Evangelio y ellos me hablaron a mí".

(20) "Bueno, la verdad es que yo primero estuve en Alcohólicos Anónimos, pero de ahí, en verdad, luego que para mí nada dio resultado, como tres meses así por mi voluntad, pues no fue una cosa forzosa que estuve ahí, pero no aguanté..".

(21) "Acepté, sí, y hasta ahorita, porque yo antes era una persona... una persona católica, asistía a una iglesia católica, pero mientras tanto, yo decía que era cristiano pero no sabía ni qué era el cristianismo, y luego, en esa mi vida agarré el vicio de la bebida alcohólica".

(22) "Mi gracia es Armenio Siná para servirle, pues le doy las gracias al Señor de que aquí me tiene guardado, antes pues... yo estaba, como dicen los hermanos, estaba yo en el mundo, en la religión católica, pues, pero me acuerdo hermana de que en esa religión no traía cosa buena porque todo era una perdición para mí".

En esta primera parte del relato se establecen las bases narrativas generales. Salvo excepciones, en la presentación se combinan fórmulas de alabanza y agradecimiento con una versión resumida del/los problemas que derivaron en la conversión.

La insatisfacción se expresa en esta fase inicial recurriendo a las prácticas católicas anteriores a la conversión (informantes 1, 3, 4, 7, 11, 14, 19, 21 y 22) y, algo interesante, la excepción viene representada por aquellos casos en los que ha sido una situación de sufrimiento extremo la que ha desencadenado la conversión y la que se va a constituir en el eje de la narración que sigue (informantes 5, 6, 12, 13, 16, 18 y 20). Y en este segundo grupo, varias excepciones a su vez: La 7 corresponde a un hombre joven casado, que, a pesar de que los referentes de su vida pasada —como se comprobará más adelante— son de enfermedad y pobreza, a su narración se superpone una fuerte preocupación religiosa en todo momento; y la 12, un caso distinto ya que al pasado católico se añaden componentes excepcionales: espiritismo, mediunidad, cartas, drogas, que hacen que el referente católico se diluya en medio de las consecuencias derivadas de ese problemático universo particular.

Las narraciones 5 y 6 son presentaciones asociadas a una vivencia profundamente emocional de la conversión. La 14, en cambio, es un ejemplo típico de conversión familiar asociada a la transformación del cabeza de familia tras un pasado de alcoholismo y gran penuria económica. Pese a que es él el responsable del deterioro de su familia, su matrimonio y sus hijos, es su esposa (13) la que incorpora en su narración todos los aspectos cotidianos de ese deterioro, mientras él enfatiza sus inquietudes religiosas tempranas y su búsqueda personal de Dios, y elabora una presentación ligada a su trayectoria de estudio intensivo y autodidacta de la Biblia.

Este último es un caso relativamente frecuente que, desde el punto de vista narrativo, podría definirse en términos de subordinación del discurso femenino al masculino. La conversión de la esposa se produce principalmente por dos razones: la presión del marido ya converso y el carácter casi de supervivencia, esto es, esencialmente pragmático, que adquiere la conversión de ella, como una forma de garantizar la continuidad de los beneficios derivados de la conversión del marido. Esto no hace su conversión menos sincera, pero sí la hace derivar de otro tipo de necesidad, una necesidad tan dependiente y subordinada como su discurso. Por ello éste se llena con contenidos que no refieren tanto a su propia experiencia religiosa como a los problemas de la vida preconversión.

Interesa considerar también otros aspectos. Cuando el pasado que aparece condensado en la presentación se vincula al catolicismo, éste pasa a ser sinónimo de ignorancia, lo que a su vez nos remite a una constante en el discurso del converso: el evangélico tiene "entendimiento", "le ha amanecido", es más sabio, porque conoce bien aquello en lo que cree, convicción que se fundamenta en el estudio de la Biblia. En el caso número 1, la infor-

mante ejemplifica bien esta idea al extremo de autodefinirse como "demasiado católica": no como muchos católicos que sólo cumplen el día domingo, ya que ella gustaba especialmente de ver todas las imágenes, lo que para un evangélico es idolatría y a la vez la máxima expresión de ignorancia, es decir, del radical desconocimiento de Dios. El ejemplo 3 es claro cuando se refiere a la "ignorancia tremenda" en que se encontraba el informante; el 4 insiste sobre ello y añade que "no comprendía lo que estaba viviendo"; el 21 resalta también la ignorancia y la vincula al alcoholismo; el 7 lo expresa en términos metafóricos: naufragio, amaneceres y tinieblas...

Las metáforas constituyen expresiones, de gran densidad significativa, del sistema de representaciones subyacente. Forman parte del lenguaje cotidiano y afectan, y son afectadas, por el modo según el cual percibimos, pensamos y actuamos. El testimonio de conversión suele estar salpicado de metáforas bíblicas: la informante número 5 emplea una metáfora estéticamente impecable tal vez —desde mi punto de vista—, porque expresa todo el significado porque de una vida que ahora se define "separada" del mundo y, por si fuera poco, se vuelve sobre sí misma tratando de ayudar al receptor a través de una traducción de la metáfora: "Egipto quiere decir el mundo". Un mundo en el que ya no está ella, el mundo de los otros, los inconversos. Ese mundo no es meramente el espacio físico donde habitan los pecadores, sino que acaba por simbolizar el pecado mismo.

Algunas de las presentaciones de esta primera secuencia corresponden a testimonios públicos. Me refiero a los informantes 6 y 18. En el primero de los casos el emisor expresa su intención de "fortalecer" con su testimonio "la fe de cada uno de nosotros" —los presentes—. Es lo que en otro momento denominé la función socializadora del testimonio de conversión, y contribuye a entender el contexto de producción del mensaje, lo que es fundamental para el conocimiento de las condiciones de producción del mismo. El segundo caso ilustra el carácter de producto "compartido" que tiene el testimonio.

2.- Descripcion de la vieja vida catolica

(3) "Tenía muchos vicios, empecé a fumar... aprendí a tomar, aprendí a bailar, a andar en fiestas y por eso es que mi vida era muy triste, porque después de la fiesta el resultado era tremendo".

(5) "Yo era una católica rematada, una católica bien religiosa... y era inmunda se puede decir, porque uno en el mundo hace cosas que a Dios no le agradan... era feliz en el momento en que teníamos fiesta".

(4) "Pasó algo muy significativo en mi vida, mi hermano mayor chocó su carro... cuando yo fui a ver el carro, dije: mi hermano de plano está muerto, cuando vi que sólo se quitaba el polvo del pantalón, dije: gracias Señor... eso como que marcó una pauta en mi vida, ver con mis propios ojos algo sobrenatural... Tenía 14 años y empecé a buscar más de Dios... pensé: yo quiero dedicarme toda mi vida a Dios y pensé ser monja... y empecé a buscar en qué secta entrar...hablé con mis papás y todo... me molestó mucho que me rechazaran por no tener la mayoría de edad... Entonces empecé andar por otros rumbos,

empecé a beber, a tomar, a fumar... llevaba una especie como de doble vida, llevaba licor a mi colegio, compraba en la tienda una Coca-Cola, tiraba la mitad y echaba la otra mitad de licor; estaba recibiendo clases y tomando licor, algo bien tremendo, como pidiendo a gritos algo que llenara mi vida".

(6) "Cada día que pasaba me iba hundiendo más y más en el lodo cenagoso del pecado... tan hundido andaba yo que no sabía que existían las iglesias evangélicas... cuando empecé a leer los Diez Mandamientos pude notar que ni uno sólo de ellos estaba viviendo yo".

(7) "Así andaba yo, naufragando sin salidas, empecé a tener un fracaso material y económicamente... con una esposa enferma... y acudimos a un montón de personas que se llaman espiritistas, pero no veíamos solución porque lo que hacen es sacarle lo más que pueden en recursos económicos a la persona... empezamos a notar que el hombre no puede hacer las cosas... nos hablaron de la Renovación Carismática... decían que allí había sanidad divina, pero lamentablemente es mentira".

(11) "Yo tenía curiosidad por ver cómo era ese santo, porque yo decía: él me mira pero yo lo veo muy tieso, no sé qué es lo que tienen estos señores que a mí no me gustan... le fui a levantar la túnica a Jesús y le metí la mano y lo pesqué, y dije: ¡pero si a éste no le entra ni la uña! entonces quiere decir que no tiene vida... esta vez le metí la cabeza para ver cómo era por dentro y mi mamá me regañó... En el colegio me han dicho que Dios es espíritu y que dondequiera que estamos él está, y este señor se mantiene sólo aquí en el templo... ¿Pero cómo puede éste ser Dios?"

(12) "Yo comencé a crecer, y siempre en la religión católica... Mi padre empezó a involucrarse en espiritismo y a decir que él tenía dones de mediunidad, dones de tirar cartas... Con 12 o 14 años él comenzó a decirme que yo tenía facultades, que yo podía ser una buena médium y principió a llevarme a una escuela a Guatemala... Comencé a involucrarme en cartas, en mediunidad y espiritismo. Hubo un tiempo en que mi padre puso mesa en su casa, porque ya no vivía con mi madre a causa de todos los problemas... comencé a fumar, a involucrarme en licor; siempre recuerdo que antes de entrar a una sesión espiritista me gustaba tomar un trago... Después tuve mi matrimonio, mi esposo era muy joven también, él tenía 19 años y yo 20. Fue una vida diferente porque ya no hubieron comodidades, con mis padres nunca me faltó nada, él en cambio no trabajaba, se drogaba. Yo creo que en su infinita misericordia el Señor no dejó que yo llegara a la droga, pero vivía metida en espiritismo, droga y alcoholismo. Tuvimos a la primera niña... vivíamos muy pobres, siempre con mi mesa de mediunidad, y asistía mucha gente de dinero de Antigua... Comencé a involucrar a mi niña, de 7 años ya, en la mediunidad".

(13) "El me decía: a la 1:00 vengo... eran las 2:00 y él no asomaba. Cuando yo miraba, él ya venía bien bolo, ¿verdad?... entonces él tenía mujeres en la calle, y ya no me sacaba a andar; él ganaba su dinero y lo escondía... a pesar de que yo estaba sufriendo, no creía... cuando fue él puro evangélico sacó todos los ídolos que teníamos dentro, ¿verdad?, en la mesa, yo les ponía flores, yo adornaba la mesa con los ídolos".

(14) "Me agarré con muchos varones ya sea en las cantinas o en las calles... llegué a ser un hombre perdido, llegué hasta poder engañar a mi esposa... en las cantinas era donde me sentía feliz... me pegaba unas buenas emborrachadas... me quedaba tirado en las calles... 'acarrié' grandes problemas a mi hogar y estuvimos a punto de separarnos con mi esposa... salí seis años vestido de diablo con máscara, desempeñé otros muchos originales, como de indio, de vieja, de viejo, desempeñé un papel, un original también, de creyente, como protestante".

(15) "Buscaba la compañía de amigos con vicios y con ellos frecuenté garitos, casas de tolerancia y casas abastecedoras de licores, en donde algunas mujeres atendían el negocio, al extremo de llegar a participar de cosas muy ilícitas".

(16) "Busqué al Señor como todos lo hacen, me dedicaba a lo que era una vida religiosa, visitar la iglesia católica, ir a misa cuando podía, y creía que con eso cumplía, pero al salir de la iglesia sentía que nuevamente volvía a ser el mismo... necesitaba algo que me hiciera cambiar, que me hiciera sentir la presencia de Dios... mi señora madre, pues ella era alcohólica, sufrí mucho con ella, la cuidaba... quizás es que Dios tenía un propósito para mi vida... al poco tiempo de que pasé todo ese sufrimiento con ella, solo, porque mi señor padre ya falleció, me entregué al Señor visitando una iglesia del Nazareno".

(17) "Tenemos 27 años de estar casados, pero sólo ahora podemos decir que es así para la gloria del Señor. Cuando nos casamos, yo tenía 15 años y un montón de ilusiones... mi esposo era de carácter difícil... Hijo de militar, así entiendo yo lo de las salidas suyas y todo eso... llegó un momento que, bueno... Francisco siempre llegaba bebido, empecé a ver que llegaba con manchas en su camisa con lápiz de labios, que llegaba sucio, yo tenía que desvestirlo... recuerdo que lloraba y lloraba y no tenía quien me ayudara... yo le lavaba esa ropa sucia porque en aquel tiempo ya se desaparecía por días... Recuerdo noches en que, de tan cansada y agotada, de veras, aunque les parezca malo, realmente yo trataba de apretarle más la corbata para que durmiera incómodo, y el Señor me lo pone en los labios esta noche que incluso le pedía, no al Dios que conozco ahora, que ya no hubiera más sufrimiento, que él ya no regresara, que algo le pasara en la calle y que ya no volviera. Eran noches de dolor y tristeza, de vergüenza, de escándalos pero bien grandes, porque se volvió un bebedor increíble... Y me acuerdo de sus lágrimas diciéndome que iba a cambiar, que no nos separáramos, pero a los dos días la misma vida".

(18) "A mi papá, Dios lo había dotado de características especiales, y me enteré de que yo tenía un montón de hermanos por ahí. Y es que, ante todo, somos de oriente (risas), y tenía todas las cualidades: borracho, jugador, mujeriego, enamorado y todo, además cantaba bien bonito, y uno en el padre ve un espejo... cuando ya me sentí casado, sentí que era un hombre y todo... empecé a llegar tarde y en mi vida se cruzaron muchas cosas, mujeres, alcohol, juegos de azar... Marcoth les ha hablado ahorita de que yo era mujeriego, borracho, al extremo de estar detenido varias veces, de quedarme tirado varias

veces... me volví demasiado agresivo... había en mí algo de autodestrucción".

(20) "No pude seguir en los Alcohólicos Anónimos y de ahí me dijeron qué ver pues para dejar la bebida... Tomé cosas así como de medicina, de monte, hierbas, nada me dio resultado, de mi alcoholismo sí sufrí bastante porque hasta caí preso... exclusivamente por andar bolo... Yo martiricé mi vida el tiempo que bebí, yo tomaba guaro de a 15 a 20 días seguidos, yo no dejaba un rato de no tomar, y la gran goma que me deja, de 15 a 20 días no duermo, la goma es el malestar que le deja a uno, y no duermo".

(21) "En esa mi vida 'bebetoria', si es posible me llegué a desnudar totalmente, tanto en el pecado tanto en la responsabilidad familiar, yo tenía esposa pero para mí ya no había esposa, tenía hijos pero para mí ya no había hijos, no había trabajo, no había nada de responsabilidades, finalmente, el producto de mi pecado, el producto de mi vida en borrachera, fue la separación con mi esposa, el abandono de mis hijos".

Esta secuencia se detiene en la descripción pormenorizada del entorno social y/o familiar de la vida preconversión. Esta fase la he titulado "descrición de la vieja vida católica" porque la gran mayoría de los casos de conversión al evangelismo corresponde a personas que eran anteriormente católicas, adscripción religiosa que en determinado momento de sus vidas deja de satisfacer sus demandas espirituales. Estas demandas generalmente se revisten de espiritualidad para expresar algo más que eso, un malestar de índole sociofamiliar y/o económica o, en el tercero de los casos más frecuentes, un malestar asociado a alguna enfermedad.

Al grupo perteneciente a los problemas de índole sociofamiliar corresponden varios de los testimonios cuyas secuencias he recogido en este apartado. El testimonio número 4 pertenece a una joven informante de familia acomodada: un fuerte sentimiento de soledad le conduce al alcoholismo y al hábito de fumar, cosas que, como puede comprobarse en los testimonios 3 y 15, suelen presentarse, en ausencia de males mayores, como verdaderas tragedias. En Guatemala pesa un estigma sobre bebedores y fumadores que no se entendería bien desde otros contextos.

Al mismo grupo pertenece el testimonio 13, aunque en este caso el problema familiar se encuentra nítidamente vinculado al económico. Entre ambos se hace presente el vacío espiritual que finalmente es ocupado por la conversión. El esquema se reproduce en cierto modo en el testimonio 12, el cual reitera la referencia negativa a la vida católica pero incorpora cartas, mediunidad y espiritismo como causantes del progresivo deterioro económico, a lo que viene a sumarse la drogadicción de su joven marido. El espiritismo es una práctica muy frecuente en todos los sectores sociales guatemaltecos. No es casual que, tras el abandono de esta práctica, la informante ingresara precisamente en una congregación pentecostal, denominación que propone prácticas exorcistas argumentando que Dios dijo "en mi nombre echaréis fuera demonios", interpretando los problemas como ataques demoníacos y, en el caso específico de Shaddai, como veremos, haciendo depender la solución de los problemas que enfrenta la nación de la creación de un ejército de oración capaz de enfrentar y expulsar del país a Satanás. Una especie de exorcismo nacional.

El testimonio 14, que pertenece igualmente a este grupo, apunta algo interesante: el informante llegó a desempeñar originales como "indio" y también como "protestante", lo que nos habla del rechazo que despiertan estos personajes en un país donde la población indígena supera el 40% y los conversos alcanzan ya, por lo menos, el 30%. Este testimonio es, además, ilustrativo por lo que a los papeles de género se refiere y al cambio de actitud que experimentan los varones conversos cuya anterior vida constituyó el paradigma de la prepotencia y el desprecio hacia la esposa y los hijos.

Con respecto al testimonio 13, destacaría la interacción, a la cual ya me referí en alusión a la irrenunciable naturaleza dialógica del lenguaje, incluso en textos de apariencia no interaccional. Y quienes interactúan son el enunciador y el enunciatario ("a pesar de que yo estaba sufriendo, yo no creía") en un modo que adquiere el carácter casi de bisagra discursiva, al permitir enlazar los problemas preconversión (todos ocasionados por la conducta del esposo), con la propia conversión (hace suyo momentáneamente el discurso y con ello asimila conversión y sufrimiento) y con la actitud impositiva de un marido que obliga a su esposa a renunciar a sus "ídolos" porque él ya es converso.

Esa bisagra representa la búsqueda de la propia culpa en un contexto en el que ella es la víctima pero, al tratarse de un testimonio de conversión, necesita construir su propia culpabilidad, su propio pecado, para apoyar su arrepentimiento y justificarse a sí misma como conversa ("yo les ponía flores, yo adornaba la mesa con los ídolos"). El funcionamiento de las voces en el texto, a través de las cuales representa a los otros y se representa a sí misma, va asignando lugares específicos a los distintos personajes que emergen en el discurso.

Los testimonios 17 y 18 se refieren a un problema conyugal y familiar parecido, aunque posiblemente dos factores vinculados a las condiciones de producción del discurso matizan en este caso la presentación del cambio de actitud del varón: el primero de ellos es el carácter público de ambos testimonios, y el segundo la presencia de ambos, marido y mujer, en la exposición, para la cual se fueron alternando. Marcoth no escatima críticas a su marido, al punto de admitir haberle deseado la muerte ("confieso esto porque el Señor me lo pone en los labios esta noche"); justifica la conducta de su marido por ser hijo de militar, lo que Francisco retoma en un tono que pasa de lo jocoso a lo introspectivo ("ante todo, somos de oriente" —por las risas que siguieron deduzco que deben tener fama de mujeriegos— , y "había algo en mí de autodestrucción").

El testimonio 7 se encuadra en el grupo de conversiones debidas a una larga enfermedad. La esposa del informante pasó años muy enferma, lo que acabó desembocando en el desastre económico. Sólo sanó después de la conversión. Las experiencias de sanidad no suelen tanto formar parte de la vieja vida católica como constituir la materia prima con la que se elabora la tercera secuencia de la narración.

Desde el punto de vista de la organización narrativa hay algo que desde ahora conviene apuntar. Se trata de las desviaciones que matizan la fidelidad al cánon. Un ejemplo es el testimonio de la informante número 4, quien en esta secuencia de la narración ya incorpora un acontecimiento extraordinario que reúne todas las características que lo harían figurar en la secuencia tercera. La razón por la que no lo incluí en esa secuencia es porque este acontecimiento extraordinario (su hermano sobrevive a un peligroso accidente) no desencadena la conversión, sino que únicamente despierta sus inquietudes religiosas, pero

éstas le conducen a la búsqueda de Dios a través del catolicismo (por cierto, se refiere a las distintas órdenes religiosas católicas como "sectas"). No es casual que esto desemboque en el alcoholismo y en un gran vacío personal. En cambio el segundo acontecimiento extraordinario, el que desencadena la conversión definitiva, no se produce en ausencia de un conocimiento de las iglesias evangélicas, sino ya dentro de una de ellas. Podemos afirmar que la fidelidad al cánon narrativo es inversamente proporcional al nivel alcanzado en la educación formal, variable a su vez ligada a la situación socioeconómica del informante.

3.- Gran hecho o hechos extraordinarios que desencadenaron la cinversion y/o alimentan la perseverancia en la nueva fe

(1) "Yo estaba bien enferma... mi marido gastó mucho dinero en esto y no encontraban qué tenía yo... vino a la casa una hermana evangélica que decían que oraba por los enfermos... yo me hincaba como podía porque estaba muy mal, ya orinaba hasta sangre y entonces, en la oración, yo empecé a sentir algo bellísimo, como una llovizna que caía sobre mi cara, y sentí algo sobrenatural, algo precioso... y es que la hermana tenía el don de la profecía o sea que Dios le habla al Espíritu Santo por medio de ella... me dijo: 'Lo que tú tienes no lo sana el hombre' y me impuso manos... ¡cuando ella se fue, yo saltaba sana! ¡sana! ¡para la gloria del Señor!

(3) "No teníamos una Biblia en casa y, aún peor, aunque mis padres podían, no me enviaron a la escuela y no sabía leer, pero cuando este hermano mío me habló de un Dios vivo, entonces, alabado sea el Señor para siempre, porque pude ver como una luz nueva en mi vida, como que yo andaba ciega y abrí los ojos... todas esas enseñanzas llegaron a mi corazón y dije: Señor yo aún no creo lo que me dicen, pero sí quiero leer tu Palabra, así que si tú existes de veras, y si me amas, me vas a enseñar a leer. Y gloria al Señor porque me enseñó a leer en ocho días, en ocho días yo ya podía leer aunque fuera con sacrificio, pero podía entender la palabra del Señor. Nadie me ayudó, nadie, mi esposo sólo me puso el abecedario y el Señor me dio la sabiduría para poder empezar a leer la Palabra... y me llegó tan a lo profundo de mi corazón que yo ya no hubiera querido hacer ninguna otra cosa sino estar leyendo la Palabra... así me entregué al Señor".

(4) "Realmente a mí no me gustaba la vida que llevaba... pero estaba como tratando de llamar la atención, tratando de buscar algo que me hiciera olvidar que me sentía sola, con un gran vacío en mi corazón... Empecé a ir a Shaddai un domingo y otro, a observar qué canciones cantaban, qué hacían, todo... Ese domingo llegué con una actitud distinta, empecé a formar parte de lo que estaban haciendo, empecé a aplaudir, a tararear las canciones, y el señor que estaba dando el mensaje ese día, era como que me estuviera hablando a mí, como que hubiera tomado mi nombre, como que le hubieran dicho algo sobre mi vida... el mensaje que estaba dando era el que yo necesitaba realmente, y cuando él dijo: ¿Quiénes quieren darle su vida a Dios?, ¿quiénes ya se aburrieron de todo lo que están haciendo?, que levanten su mano, se pongan en pie y pasen aquí adelante... no lo pensé ni dos veces y ya estaba en pie... se pusieron a orar por mí, me pusieron las manos en la frente y el estómago... y yo, que cuando llegaba a la iglesia pensaba que toda aquella

gente hablaba en hebreo, que no sabía nada de hablar en otras lenguas... pues sucedió algo bien impactante conmigo porque abrí los ojos y estaba hablando en algo que ni sabía lo que era".

(5) "El doctor me dijo que me iban a operar y yo le dije que no... oramos todos... y no me operaron, para la gloria del Señor ahí está la niña que nació... llegué a morir, pero me resucitó el Señor, y vivo... pero también tengo un testimonio de hace tres días... los médicos aquí, como usted lo ve, están retirados, ellos no están cerca para acudir a un médico... yo siempre le digo al Señor que él me sane, tú eres mi médico Señor, y así, mi nena estaba bien enferma hace tres días, malísima de los huesos... ministré a mi nena, puse mis manos en su cuerpo y le dije a mi Señor: Yo sé que tú vas a hacer algo en esta vida, puse las manos y dije: Por la sangre de Jesucristo y por las llagas de Jesucristo fuimos sanados... y la niña sanó para la gloria del Señor".

(6) "Ya sólo la mano tenía fuera del lodo cenagoso del pecado, entonces vino la mano poderosa e invisible de lo alto, la mano de Jesucristo, y me sacó del lodo, me puso sobre una peña, me limpió, enderezó mis pasos y puso cántico nuevo en mis labios... Esa noche fue cuando dije, no puedo más... y en el servicio, yo no dejaba que ministraran... tanto era el fervor, que yo hablaba muchas lenguas esa noche. Me sacaron al corredor y seguía hablando lenguas, se terminó el servicio y seguía hablando lenguas, nos vinimos de regreso y seguía hablando lenguas, llegué a mi casa y continuaba hablando lenguas, mi esposa me saludó y yo sólo hablaba lenguas... eran las lenguas de fuego del Espíritu Santo en mi vida".

(7) "Pero es necesario escudriñar la Palabra y ver cuál es el verdadero paso que debe dar la persona... entonces, en la Renovación Carismática compré una Biblia... pero ellos estaban equivocados porque dicen que primero es la Virgen y en *Hechos* 4 dice que en ningún otro hay salvación... La Biblia dice que sólo un mediador hay entre Dios y el hombre, y es Jesucristo... acepté con los evangélicos, hice mi decisión, y mi esposa no aceptó... ella seguía en la Renovación pero yo veía que allí quieren cumplir la voluntad de Dios y también un poco con la voluntad del hombre... descubrí en la Biblia que nadie puede servir a dos señores en un mismo tiempo... las cosas seguían peor en salud y en lo material... hablé con mi esposa y le hice ver cómo estaba la situación, qué notaba yo en el Evangelio y qué notaba en la Renovación, que la Palabra de Dios dice arrepentíos y convertíos y en la Renovación creo que sólo había arrepentimiento, pero no conversión... que decían que por medio de la oración se sana, y yo encontraba en la Palabra de Dios que todo aquél que no esté bautizado no puede tener don de Dios, y que en ese grupo de la Renovación nadie se ha bautizado como lo especifica la Palabra de Dios... fue entonces que ella dio el paso y aceptó... ella entonces sanó... Dios había permitido el problema por la razón de que los dos éramos escogidos de Dios. Hasta ahora estoy entendiendo por qué Dios permitió tanto sacrificio en ese tiempo, ¡porque éramos unos escogidos!... el Señor estaba demandando una conversión sincera, y todos los problemas eran una prueba".

(9) "Satanás me tenía engañado y seguí en vida desenfrenada... descuidé los negocios, descuidé a mis hijos, mi esposa ya no me importaba, y todo comenzó a venirse para abajo, fracasaron los negocios... pero Cristo Jesús tenía un plan para mi vida... me invitaron a un desayuno de la FIHNEC... a través de los testimonios me quebranté, lloré varias veces... me liberé de Satanás... posteriormente mi esposa, en un evento, 'cena de parejas', también le entregó su vida a Jesucristo".

(11) "Me enfermé de una enfermedad gravísima, un derrame que me postró, me quedé paralítica, los médicos dijeron que estaba deshauciada, que ya no me iba a recuperar, que me iba a morir... no podía hablar ni moverme, pero dentro de mi corazón decía: Señor, sé que tú estás ahí, yo sé que eres espíritu, yo quiero que me levantes para poder continuar mi vida... lloraba y lloraba... empecé a moverme y a luchar contra la enfermedad, el poder de Dios empezó a levantarme... en eso le hablaron a mi papá de un centro naturista que había en la Antigua... protestantes que curaban en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo... mi papá me llevó, aunque era muy católico, y allí por primera vez oí cómo cantaban, vi unos libritos... Sané completamente... Años más tarde, el que sería mi esposo me obsequió una Biblia... mi suegra era una mujer evangélica... un día acepté arrodillarme y orar y sentí que algo transformaba mi vida, hubo un cambio total porque el Señor hizo la obra en mí".

(12)"Me vi en pobreza, tristeza, amargura; en mi corazón había amarguras, soledad, inconformidad, miraba a mis dos niñas crecer sin nada... En ese momento comenzó a obrar el Señor en mi vida, el Señor comenzó a tratar, y un día yo entré a mi cuarto a reflexionar y dije: Si hay un Dios, ¡que me ayude!, porque ya no puedo seguir en esta pobreza, en esta lucha... En eso vino a mi corazón una voz que me decía que había una Biblia arriba del ropero... subí y ahí estaba la Biblia empolvada... a la mañana siguiente yo amanecí con la misma inquietud en mi corazón, me volví a encerrar en el cuarto y volví a oír la voz en mi corazón... Tomé la Biblia y dije: Señor, tú me vas a hablar por medio de esto. ¿Qué es lo que tú quieres con mi vida? Y abrí la Biblia y en *Exodo* 20 leí: 'Amarás sólo a tu Dios, no a dioses ajenos'... Y en ese momento pasó algo especial en mí, no había arrepentimiento todavía, pero dije: no más espiritismo, no más la vida que llevaba".

(14) "Decidí que mejor me iba a quitar la vida... como a un kilómetro de la casa hay un árbol tendido hacia el camino... agarré mi lazo, mi mecapal, machete y costal... hice la soga para colgarme, pero estando en ese momento me recordé... un verso donde dice la Biblia: Tampoco queremos hermanos que ignoréis acerca de los que duermen sin esperanza... empecé a pensar que si me quitaba la vida iría al infierno, que tenía un alma, que esa alma nadie me la podía salvar, únicamente aquel precioso sacrificio que Cristo hizo en la cruz del Calvario, sólo aquella preciosa sangre que él derramó... y fue así como reconocí que yo era un pecador".

(16) "Yo decía: Señor yo sé que tú puedes sanar a mi madre... yo como cristiano creo en la sanidad divina y la Iglesia del Nazareno lo cree, pero la gente me decía, ya no tiene remedio tu mamá, ya no se cura... tuve que orar mucho, orar y llorar... llegó un momento

en que el Señor pues la sanó y ella dejó el licor... gloria a Dios porque no tuve necesidad de meterla en ningún centro de alcohólicos".

(17) "Al fin nos reconciliamos, empezamos de nuevo, pero las penas iban a venir porque verdaderamente nosotros no conocíamos a Dios... el hijo que engendramos después de unidos no era un niño normal, era diferente... empezaron los cambios de un neurólogo a otro y llegaron al triste veredicto de que en cierto tiempo de su vida, en el vientre o de nacido, había tenido parálisis cerebral, que nunca iba a poder hablar o caminar, que nunca sería como los demás niños... todos nuestros ahorros se empezaron a ir buscando una solución para nuestro niño... Un día escuchamos, como ustedes ahora, un testimonio que nos conmovió, similar a lo que estábamos viviendo"(ver 18).

(18) "¡Bendito sea Dios! Dios tenía un propósito para nuestras vidas porque nos volvimos a unir... Pero ese hijo nuestro no podía ni sostener su cabecita... me acuerdo que íbamos a lugares de gente que tenía el don de sanación... ponía a mi hijo en mis brazos y esperaba el momento en que iban a orar por los enfermos, y yo veía como los enfermos sanaban, porque la Palabra de Dios es bien clara... Pero nuestro hijo no sanaba... hasta que entendimos que Dios tenía un propósito, que por algo había sucedido aquello con nuestro hijo... Dios nos había enviado ese niño porque tenía un propósito para nuestras vidas a través de ese niño, porque por él habríamos de conocer la luz, porque era un mensajero, un angelito para anunciarnos la vida que llevábamos, pero nos dolía aun así deshacernos de él y así se lo hicimos saber al Señor... Entendimos que teníamos que ponerlo todo en manos del Señor y clamamos por sus promesas, clamamos para que ese niño fuera totalmente restaurado, y empezamos a ver señales... ¡Ese niño empezó a ser restaurado!"

(19) "Un día que estaba muy enfermo, de una enfermedad que me dijo el doctor que es incurable, pero en estos momentos mis padres me dijeron, no tenga pena, para el hombre es incurable, pero para Dios todo es posible, estas palabras entró en mi mente de católico todavía y le dije: papá, yo creo porque ya no hay posibilidad para mí en cuanto a la ciencia de médicos, entonces me trajeron en un templo que se llama Iglesia Bautista, aquí en Santa Catarina, entonces me llevaron allí y allí acepté al Señor y los hermanos se regocijaron de verme, era un joven de 18 años... en ese tiempo yo sentí la mano de Dios, cuando ellos pusieron sus manos sobre mí, yo me acuerdo de las palabras que dijeron, que Jesús prometió a sanar a los enfermos, él mismo tomó nuestras enfermedades, él mismo llevó nuestras dolencias, y por sus llagas nosotros fuimos curados. Cuando dijeron estas palabras yo sentí como una unción que bajó por mi cabeza y sentí hasta los pies... Al instante yo sentí un cambio en mi ser, porque yo tenía un dolor en el estómago insoportable, pero cuando sentí esta unción se desapareció... (el llanto hace que el informante calle momentáneamente),...Yo siento la presencia de Dios... En ese instante Dios me cambió, Dios me sanó".

(21) "Entonces cuando yo tuve ese desprecio, cuando yo tuve ese rechazo en mi familia, no acudí a mi hija, a mi familia, ni les dije que me dieran posada, y es que ya llevaba un avivamiento del Señor, de que yo para el día de mañana algo tenía que hacer y algo tenía que aclarar, y en eso, en el transcurso de la noche, a las dos de la mañana el sueño me

hizo despertar, sólo vi una cosa blanca y me dijo: usted no está para morir, usted tiene vida, ven acá, me dijo, pero no le vi palpablemente su rostro sino que sólo el bulto blanco vi, entonces yo no sabía qué era eso, pero era el Señor, era el llamamiento del Señor... y ya no dormí sino que me quedé pensativamente".

(22) "Yo, hermana, no acepté al Señor por un vicio, sino que legalmente yo siento en mi corazón que fue el Señor el que me tocó el corazón".

Esta secuencia de la narración tiene una organización interna propia, casi independiente. Es una narración dentro de la narración y el centro estructural del relato. Su inserción en el discurso global suele estar estandarizada. Es la gran justificación al tiempo que funciona como elemento retórico básico y soporte clave de la labor de proselitismo y evangelización individual. Se trata de un momento especialmente emotivo que suele acompañarse de lágrimas y abundantes "aleluyas". Prácticamente sin excepción, la conversión se hace depender de un acontecimiento vivido como extraordinario. Si bien algunas de las citas de esta tercera secuencia son las más largas del presente capítulo, paradójicamente la conversión suele aparecer como algo que acontece en un instante, lo que contribuye a enfatizar su carácter extraordinario, sobrenatural, irreprimible, algo que sucede al margen de la voluntad individual. No obstante, la construcción del testimonio como narrativa global describe una preparación, un desarrollo y un desenlace que están lejos de apoyar esta instantaneidad. El relato es, entonces, una construcción en sentido estricto: las experiencias del pasado son agrupadas y redefinidas hasta formar un compacto en el que cada elemento ocupa un lugar significativo, un recorrido existencial en el que todas las piezas encajan.

La ubicación del evento en el relato es variable: a veces es posterior a la conversión misma. Este es el caso número 3, en el que la informante ya había "aceptado" y sólo después ocurre algo extraordinario, algo que deja ver "la mano de Dios actuando en su vida": aprende a leer en ocho días. Huelga decir que no nos interesa la veracidad de esta confesión: puede que sea cierto, puede que necesitase más días de los que admite, o puede que ella considere que a lo que llegó, tras ocho días de aprendizaje, se le puede llamar "leer".

Cuando el carácter instantáneo define el evento de la conversión, éste suele describirse de una manera absolutamente sensorial, tanto si responde a una curación física —lo que lo propiciaría— como si no. El testimonio número 1 es un ejemplo de conversión instantánea asociada a una curación también instantánea y descrita de manera sensorial, utilizando el símil de la llovizna a la que otros llaman más comúnmente "unción", como demuestra el testimonio 19. Otra manifestación sensorial, extraordinaria e instantánea, del poder de Dios es la "glosolalia" o don de lenguas. En el caso 4, por ejemplo, la informante comienza espontáneamente a hablar otras lenguas mientras le imponen manos en la frente y el estómago. Pero en su caso la conversión ya había tenido lugar, por lo que esas manifestaciones extraordinarias pueden desencadenar la conversión —es el caso del testimonio 6, también relacionado con el don de lenguas— o rubricarla. En cualquier caso, siempre se produce un acercamiento previo y voluntario del converso inminente al escenario de su conversión, porque también en el caso 6 la prolongada glosolalia viene precedida por un "esa noche fue

cuando yo dije ya no puedo más".

Todo lo expuesto ayudará a entender la razón por la que he titulado esta secuencia teniendo en cuenta que se trata de hecho o de hechos extraordinarios, esto es, que pueden ser uno o varios, y por otro lado atendiendo a su doble función: desencadenan la conversión y/o alimentan la perseverancia en la nueva fe. A pesar de que he señalado el carácter estandarizado de la inserción de esta secuencia en el testimonio global y he insistido sobre la rigidez del modelo de testimonio, no podemos negar que sobre esta estructura que hemos descrito cabe encontrar variaciones. Hay testimonios en los que el énfasis recae sobre todas las pruebas de Dios destinadas a fortalecer la fe del converso; son casos de testimonios que se construyen sobre una larga colección de testimonios "menores" por la acumulación de los cuales se justifica la conversión, y es el caso por ejemplo de la informante número 5. En casos como éste, en los que el converso carece de una experiencia eje y desencadenante, el testimonio se construye enfatizando las secuencias cuarta y quinta, esto es, la nueva vida evangélica como largo camino jalonado de ataques del Maligno identificados, a veces de modo ambiguo, como "pruebas duras del Señor". El perfecto conocimiento de cuál es la estructura canónica del testimonio lleva a este tipo de conversos a no omitir en ningún caso la referencia a la vieja vida, si bien aparece como un mero apéndice frente a aquellos otros casos, como el 12, en los que sobre la estructura de la vieja vida recae la mayor parte del peso de la narración. El carácter estandarizado y perfectamente estructurado del testimonio no es razón para que el orden de las secuencias aparezca ocasionalmente perturbado, debido más al distinto peso asignado por los individuos a cada una de las secuencias que siguen en el desarrollo del testimonio, que a la transgresión de la estructura que hemos descrito.

El testimonio 14 vuelve sobre lo ya apuntado: la instantaneidad y lo extraordinario-maravilloso de la conversión no excluye —más bien siempre va asociado a— una aproximación previa, tanto espiritual como física, al escenario de la conversión. En el caso 14 se nos recuerda que detrás de toda revelación hay una enculturación previa. Poco antes de intentar el suicidio, Rolando no sólo evoca un pasaje bíblico, sino que recapacita y recuerda que tiene alma y que existe el infierno. La conversión jamás se produce en ausencia de fuertes convicciones religiosas de una u otra índole. Incluso en el caso de Carlos, autor del testimonio 8 que más adelante reproduzco en su totalidad, existía, en medio de un universo personal vinculado a las cárceles, el tráfico de drogas, la delincuencia, el alcoholismo, etc., una relación de desafiante enemistad con Dios.

Los casos 17 y 18 son similares estructuralmente al 4. Hay un reconocimiento del pecado, un arrepentimiento y una búsqueda de Dios cronológicamente muy anterior al momento de la conversión. Es la razón por la que, en el caso 4, la informante cae en el alcoholismo y en los otros dos casos —un matrimonio— , el Señor les envía un "mensajero", un "angelito" (un hijo con graves taras) que les lleva a deducir que se les estaba reclamando una conversión verdadera.

Además de este aspecto estructural, es muy importante reconocer la ambigüedad que suelen demostrar los conversos en torno a dos elementos esenciales en la elaboración de la nueva representación de sus vidas: los "ataques del Maligno", y las "pruebas duras del Señor". Unos y otros se materializan en situaciones de sufrimiento extremo, unos y otros son

retóricamente empleados para reafirmar la fe que, mediante las situaciones difíciles, se hace fuerte y victoriosa. Pero mientras a los ataques del Maligno se les atribuye una intención intrínsecamente malévola, como es la de apartar al cristiano de sus deberes de tal y de su nueva vida de separado, las pruebas del Señor son interpretadas como reclamaciones exigentes al cristiano, advertencias sobre la relajación de sus deberes, o "llamados" a una fe más sincera y, sobre todo, más obediente, menos soberbia, más cercana a Dios y más desconfiada del hombre: "entendimos que teníamos que ponerlo todo en manos del Señor", descubre finalmente el informante 18. Considero que estas reflexiones estarán mucho más claras a la luz de los textos de la quinta y última secuencia.

Esta parte de la narración suele resultar particularmente emotiva, y el testimonio 19 es acaso el que mejor lo ilustra (sin perder de vista la dificultad de reflejar estos aspectos en las transcripciones). El que el informante conceda un espacio en su discurso para este tipo de manifestaciones está directamente vinculado al grado de emotividad que experimentó en el instante de la conversión, porque la narración del evento central de la conversión es esencialmente evocadora, no reflexiva, cuando ésta ha ocurrido —o es narrada— como algo espectacular y extraordinario.

Así, el caso 19 recoge uno de tantos ejemplos de curación inmediata de una enfermedad difícil: el informante "creyó" porque para él ya no había posibilidad a través de los remedios humanos, médicos. Y el testimonio 21 describe una visión prototípica: alguien vestido de blanco le asiste cuando el alcoholismo le ha conducido a la soledad y el rechazo definitivo de toda la familia. Muchas situaciones extraordinarias ocurren *in extremis*, y el testimonio 22 es buena prueba de ello, ya que a través de la negación de lo corriente, se autopresenta como una excepción a la regla: "yo no acepté al Señor por un vicio, sino que legalmente yo siento en mi corazón que fue el Señor que me tocó el corazón".

4.- Descripcion de la nueva vida evangelica

(1) "Leí el último capítulo de San Marcos donde decía que el que creyere y fuere bautizado será salvo, y esta señal le seguirá a los que lleguen, en mi nombre hablarán nuevas lenguas, pondrán las manos sobre los enfermos... y yo dije ¡todo esto puedo hacer yo ahora!... he visto tantas veces la gloria del Señor cuando impongo manos y los enfermos sanan... vino una mujer con siete demonios, esa mujer se revolcaba cuando yo le impuse manos, y era algo tremendo como los demonios hablaban en ella... a pura Palabra y con las manos sobre su cabeza, porque al quitárselas se levantaba toda a querernos pegar... por cada alfiler que le sacaban los demonios ella gritaba, ¡como que era un hechizo también!... cuando pegó el último grito, comenzó a vomitar y quedó libre... ¡tantas veces ha ocurrido esto para la gloria del Señor, aquí, en este salón donde estamos!"

(4) "Ahorita voy a ordenarme, ordenarse en el sentido cristiano, en el medio en el que me estoy moviendo, es como que un ministerio apoye lo que tú estás haciendo. Yo me voy a ordenar en un lugar que se llama "Cristo al Mundo", no es una iglesia sino un instituto que te equipa en lo que tú quieras trabajar... es un ministerio internacional... ordenarme significa enviar bimestralmente un informe de lo que estoy haciendo... estar informando, estar sujeta bajo una cabeza... a cambio de nada, es como no andar tú volando sola".

(5) "Llegó la mano de poder y me sacó del mundo... (la informante llora) yo no tuviera la felicidad que ahora tengo, yo soy la mujer más feliz del mundo, se lo digo delante de mi Dios, mi papasito (levanta los brazos y llora). Yo siento la presencia del Señor en mi cuerpo, en mi espíritu, en mi mente... el Señor lindo me dio lenguas... Yo a él le digo papito, a él le digo papá y cuando le digo papá, me baja más la presencia del Señor, ¿Usted se da cuenta?, cuando le digo papaíto lindo, papá, porque él es mi padre. Tengo un padre terrenal, pero amo más al Señor, porque él es en espíritu... Lo llamo Dios por respeto pero más lo llamo papá... estoy torteando o haciendo el almuerzo y me baja esta presencia del Señor que hasta saco los tizones del fuego, y el Señor me postra en el piso y ahí derramo lágrimas y ahí me ministra el Señor... danzo aunque sea aquí sola, el Señor me toma en danza... es intimarme con el Señor".

(7) "Nosotros creemos en un Dios que no permite nada en contra de nosotros... Entonces tenemos esa paz, esa tranquilidad, entonces llega a cabalidad la Palabra donde dice: 'todos los enemigos haré retroceder', porque el evangélico vive como luz en medio de las tinieblas".

(11) "El Señor Jesús vino a transformar mi vida y aquella soledad, aquella tristeza, aquella amargura, salió de mi corazón... y así como he tenido pruebas difíciles, puedo decir que he tenido también triunfos, porque en mi vida espiritual he triunfado, y le pido al Señor que cada día me dirija más, porque he aprendido a depender de él, no porque yo sea una fanática, sino porque sinceramente pienso que un ser humano no puede vivir sin la dirección de Dios. Si yo le digo que soy cristiana, tengo que depender de él, aun para hacer la comida le digo: Señor, dirígeme; porque si él no me dirige yo no puedo hacer aunque sea frijolitos para cocer, y le digo: Dirígeme como esposa porque también me falta demasiado"

(12) "Entonces comencé a asistir con los carismáticos, creyendo encontrar la verdad, pero la única verdad que yo recuerdo que encontraba era cuando yo hablaba sola con Dios... El Señor fue limpiando mi vida, yo fui renunciando a todo, y le doy la gloria al Señor porque miro que cuando hay personas en mi estado, asisten a liberaciones, y en mí el Señor liberó poco a poco... En una de esas cenas familiares de Elim a las que invitan a gente incorversa, dije: hoy acepto al Señor".

(13) "Entonces mi esposo ya no me contestaba... me llamó y me dijo, mira, me dijo, yo voy a ser un futuro esposo para usted, entonces ya me trató de 'usted' porque me decía 'vos', un futuro esposo para usted y un futuro padre para mis hijos".

(16) "Entregué mi vida a Cristo, lo acepté, y a partir de ese momento yo renuncié a todas las cosas malas y me dediqué a vivir una vida para el Señor... Encontré paz y gozo en mi alma, aquellas cargas que yo tenía las descargué en el Señor y él me las recibió".

(17) "¡Gloria a Dios!, la verdad es que ese pasado hoy no me provoca lágrimas, pero este presente tan misericordioso en el que estamos en las manos del Altísimo, me hace... De veras que toca mi corazón. El ver a ese niño anormal que ya puede hablar para la gloria del Señor, que controla esfínteres, que puede orar por los enfermos, y los enfermos en el

nombre de Jesús reciben sanidad, que lee y escribe... que un día estuvo en silla de ruedas y que hoy empuja la silla de ruedas, camina, ¡camina!... que en mi corazón sólo había odio para mi esposo, y hoy, en lugar de desear que se muera, en lugar de apretarle la corbata, yo le clamo al Altísimo para que lo bendiga".

(19) "Oh!, ¿qué soy yo Señor?, soy un hombre inútil, sencillo, campesino... Y tú me estás usando... En el año 57 empecé yo mi ministerio... Hermana, fue maravilloso, yo no tenía palabras grandes pero es el poder de Dios, que se manifestaba, porque la gente cuando oyó que yo soy evangélico y que predicaba, de noche nos llamaban... íbamos a las casas, y como era un camino (se refiere a Escuintla, no a Santa Catarina), hay que andar como 12 kilómetros para salir a la carretera, y muchos enfermos, y toda la gente llegaba conmigo, y al poner la mano Dios los sana, y al poner la mano Dios los sana".

(20) "Pues ahora acepté en esta iglesia Bautista, acepté y por la gracia de Dios para mí, ahí no estoy a la fuerza, de mi voluntad y voy yo tranquilo... para mí nada bueno lo que yo hizo, para mí que ya no vuelvo a hacer eso, que ya no vuelvo porque aceptar no es juguete, porque si fuera Alcohólicos Anónimos... Pero en cambio esto ya es cosa de Dios, ya no se juega... Entonces, yo mismo busqué el camino pues... yo no hablo con hipocresía que yo estoy arrepentido, y yo ya vi el resultado del tiempo que estoy caminando y estoy alejado del alcohol, y no estoy con hipocresía que hasta en la iglesia he visto yo, dicen ellos que no toman y a escondidas echan unos sus tragos, pero en cambio yo no puedo, un poquitillo y ya agarra la gran fuerza otra vez, no ¡no puedo!... ahora por la gracia de Dios vengo a trabajar y ya tranquilo, y vengo tranquilo a comer, aunque sea tortilla con sal, pero tranquilo me paso, en cambio cuando uno está de goma, aunque sea tortilla con queso, masa se le hace en la boca, ese es el defecto que me dejó el tomar".

(21) "Hoy, gracias a Dios que hasta he derramado lágrimas, mis pecados que he cometido, hoy, gracias a Dios, estoy acudiendo al Señor y sé que el Señor vive para mí... No es mi congregación la que me ha elegido, sino que es el Señor quien me ha elegido, y ahora estoy ocupando en la iglesia el cargo de anciano para el servicio de nuestro Señor. Gracias al Señor que me siento muy feliz... ¿Qué me dio el licor?, una desnudez pecadora. Ahora, gracias al Señor, el Señor me sacó de ese fango de pecado, ahora el Señor me ha cubierto, ahora el Señor hasta me tiene de empleado en su casa... Quise la muerte, pero la muerte no me llegó, y lo que sí me llegó es el Señor, y hoy en día vivo en la presencia del Señor".

Esta podría considerarse la cuarta y última secuencia de la narración. Así como la vieja vida católica es descrita como una multiplicidad de experiencias convergentes respecto del evento de la conversión, la nueva vida evangélica presenta una organización divergente respecto del mismo evento. Esta secuencia es el relato detallado de las transformaciones experimentadas tras la conversión, pero ya no abundan las expresiones destinadas a representar el estado de confusión, angustia, frustración o desesperación que caracterizaron la descripción de la vieja vida católica; por el contrario, el discurso en este punto se hace eco de los beneficios de la nueva vida y trata de transmitir la paz, la serenidad y el bienestar consustanciales al arrepentimiento y la conversión.

A la descripción marcadamente emocional de las dos secuencias anteriores se contrapone la actitud, hasta cierto punto racionalizadora, que propicia la seguridad de haber encontrado el orden y haber desterrado el caos para siempre. Y esa suerte de "racionalización" viene presidida por el uso del código simbólico de la congregación a la que se adscribe el converso. Como reconoce Carrasco, "la experiencia individual ha sido transformada en experiencia comunitaria y en discurso institucional tipo".[27] Pero esta afirmación precisaría una matización: el testimonio lo produce el converso, es decir, aunque el autor y el protagonista no se encuentren frente a frente más que al llegar a esta secuencia, no cabe pensar que la capacidad del emisor para aislarse de su condición actual de converso al relatar la vieja vida católica, le permita una ruptura discursiva capaz de llevarnos a percibir un cambio radical en su manera de abordar esta secuencia. Esta pureza es ilusoria. De hecho, la nueva vida evangélica está presente, implícita, en la descripción de la vieja vida católica, no sólo porque es la única manera de concebir la anterior vida como una vida de pecado, el único modo de explicar el acto de transformar el pasado y reconstruirlo desde el arrepentimiento, sino incluso porque explícitamente la nueva vida evangélica irrumpe a menudo de manera explosiva en la segunda secuencia (lo que no he querido recoger para aislar los rasgos definitorios y lo que, por supuesto, no altera la coherencia estructural del relato). Estoy de acuerdo con Carrasco en que es llegada esta secuencia cuando el discurso tiende a recrear abiertamente el código simbólico de la congregación, lo que se produce como consecuencia del reencuentro discursivo del enunciador y el enunciatario, del autor y el protagonista. Pero las secuencias previas no representan un divorcio total entre ambos personajes, sino una distancia que, no lo olvidemos, sólo puede ser concebida y expresada desde la conversión y que, por otro lado, es salvada por el continuo diálogo, la continua interacción de voces.

Las secuencias tercera, cuarta y quinta, tal y como son recogidas en el gráfico que encabeza el apartado que dedico a la Estructura Secuencial Nativa, poseen bajo mi punto de vista una unidad de carácter discursivo basada en la 'separación' y la 'santidad' que se inauguran con la conversión. El emisor adopta otro tono y otra actitud a raíz de ese reencuentro con su condición de converso que se inicia en la secuencia tercera y alcanza su climax en la cuarta. Ese tono y esa actitud son de reconciliación, y en cierto modo pueden contemplarse como el resultado de la fusión de esas voces —del autor y del protagonista— antes en pugna y ahora unidas para siempre. La discordia reaparece en lo que he querido considerar como quinta secuencia, pero a partir del momento en que se resuelve desde la transformación radical operada en la tercera y cuarta secuencias, a partir el momento en que es un 'nuevo' individuo el que la enfrenta, forma parte del mismo subconjunto.

La descripción de la nueva vida evangélica, tal y como se expresa en el mismo gráfico, afecta y es afectada por el evento de la conversión. Esta es en realidad una observación innecesaria, ya que es aplicable a todas y cada una de las secuencias, pero en este caso las condiciones de proximidad y la relación causal lo favorecen. En el testimonio número 1 podemos comprobar cómo la experiencia de sanidad que desencadena la conversión marca una trayectoria de dedicación a los enfermos y, sobre todo, a los poseídos, esto es, a los exorcismos. El caso 4 recupera el espíritu de entrega que embargó a la conversa cuando, como vimos en la secuencia segunda, decidió ser monja tras el accidente de su hermano, y

fracasó. El testimonio 5 permanece inalterable desde que páginas atrás lo describimos como un relato asociado a una vivencia profundamente emotiva de la conversión, lo que ahora se acentúa no sólo por el relato de numerosos "testimonios" que recogen experiencias de poder diarias, sino por la recreación absolutamente sensual de su relación con Dios[28]. Hay dos testimonios que hacen de la ocupación de un cargo en la iglesia algo que refrenda la nueva situación: el 19 y el 21. En ambos casos se trata de dos varones indígenas de condición extremadamente humilde, el uno "inútil, sencillo, campesino", el otro alguien a quien el Señor llevó de la "desnudez pecadora" a servirle "en su casa". El testimonio 7 y el 16 se refieren claramente a la paz y la tranquilidad obtenidas tras la conversión; el 11 también se refiere a ello, e incorpora pruebas, triunfos y esa dependencia cotidiana y estrecha que llena por completo la vida del converso.

El caso 12 puede sorprender, ya que es en este punto —luego de haber dejado atrás la secuencia del evento de conversión— cuando la informante reconoce que finalmente aceptó. Preferí dar este tratamiento a su testimonio porque, si bien su narración se estructura conforme al esquema planteado desde el comienzo, el inicio de una búsqueda personal de Dios, el abandono de la mesa de mediunidad y del alcohol, así como de las antiguas amistades, la lectura de la Biblia y las experiencias de trance que la informante protagonizó en su primera etapa entre los carismáticos (entre los que se negó, aunque se lo pidieron, a dar su testimonio), constituyen una interesante inversión según la cual los beneficios de la nueva vida evangélica comienzan a experimentarse antes de la aceptación definitiva. Este caso se explicaría por la poderosa personalidad de una mujer habituada a tratar con lo sobrenatural al extremo de profesionalizarse en ello, de una mujer reflexiva y educada que meditó y se exploró a sí misma antes de dar el paso de congregarse entre los pentecostales.

El testimonio número 20 requiere la aclaración de una circunstancia importante desde el punto de vista de las condiciones de producción: la esposa estuvo presente durante la grabación. Al principio sospeché que se trataba de un pretexto para controlar a su marido, pero después pude comprobar que de no haber sido por ella y su diestro manejo de la escoba, las docenas de chumpipes (nombre que se les da a los pavos en Guatemala) que deambulaban antes de mi llegada entre los ataúdes a medio hacer, nos habrían arruinado la tarea. Todo su testimonio gira en torno no ya a su alcoholismo, sino al alcohol mismo, lo que podrá comprobarse no sólo en la quinta y última secuencia, sino también en los fragmentos de su testimonio recogidos en la Estructura Secuencial Temática. Creo que el informante sigue bebiendo a pesar de su conversión, y muy posiblemente ha sido la presencia intimidatoria de su esposa y, en consecuencia, su empeño en no dejar la menor duda de su curación, lo que me lleva a pensar tal cosa.

5.- "Ataques del Maligno": la fe del cristiano renovado a prueba

(4) "Cuando yo fui a Costa Rica de misionera, me pasó algo significativo... tenía que viajar constantemente de Puerto Limón a San José, y una vez que venía en bus, de repente sentí eso que te digo de ora, ora, ora, y empecé a orar por algo que yo ni sabía, empecé a orar mentalmente en otras lenguas, en eso que estaba caminando por una de las calles

principales de San José, cuando sentí como que alguien me hubiera dado un virón... en ese momento había un tipo que iba directamente a abrir mi mochila a la espalda, donde iba mi pasaporte, mi dinero, el pasaje de avión y cabal, cuando yo volteé, el señor estaba abriendo el bolsillo. Fue algo así como que el Espíritu Santo te avisa de que el enemigo se acerca".

(5) "Tuve un problema muy serio, se puede decir que era en carne propia, una prueba dura del Señor... el enemigo tiraba de mí, que estaba tratando de ver cómo me sacaba de la iglesia, pero yo clamaba a la sangre de Cristo... y el Señor me lleva de victoria en victoria, ¡entre más sufro más victoria me da el Señor!"

(6) "He sentido la presencia de espíritus inmundos y mi lucha no ha sido contra carne ni sangre... el enemigo ha querido sucumbir mi vida, derrotarla... he resbalado, he trastumbado, he estado a punto de sucumbir, pero siempre me ha levantado la mano de Dios... la fe nuestra ha ido creciendo en base al sufrimiento... en ese tiempo yo cargaba mi Biblia en el cincho, cuando manejaba bicicleta... una noche me arrebataron la bolsa y me encañonaron, aquí en el vientre me pusieron la pistola... cerré mis ojos esperando un balazo... Dios derramó espíritu de clamor en mi vida y pude gritar con toda mi fuerza, sentí la unción del Espíritu Santo en mi vida y empecé a hablar otras lenguas... me quedé atónito... ¿Qué tiempo hay con un revólver en el vientre? En una milésima de segundo lo desaparecen a uno!... me tiraron la Biblia en el pecho, se metieron en el carro y se fueron disparados, ¡aleluya!"

(11) "Cuando empezamos nuestro matrimonio él se me enfermó y se quedó sin ver... el enemigo nos ponía problemas... yo sabía que el Señor iba a hacer la obra en él... después yo resulté en estado interesante y perdí el niño, y aunque me afectó bastante, no me apartó del Señor Jesús porque eso sirvió para que mi fe fuera creciendo más, fuera más segura".

(12) "Yo comencé a tirar las cartas y a ganar dinero en eso, recuerdo que estaba muy involucrada y que el diablo me ponía muchas oportunidades, porque hombres médium con dinero me decían que me fuera a México, que allí haría mucho dinero, que me casara con ellos... Pero dice la Palabra del Señor que somos escogidos antes de la fundación del mundo, y yo lo creo porque, a pesar de que ya estaba en pecado, el Señor me tenía guardada, pero pienso que el enemigo conocía los planes del Señor conmigo... Cuando tomé la Biblia empolvada de encima del ropero, la abrí, pero el enemigo me tenía poseída, porque sabía lo que iba a perder conmigo y me dijo: ciérrala, ¿para qué?... A partir del momento en que acepté, por la misericordia del Señor no me he apartado de sus caminos, he tenido pruebas muy fuertes, luchas muy fuertes, probablemente siguen las luchas en mi matrimonio".

(16) "El Enemigo me atacó porque no quería que yo estuviera en los caminos del Señor. Hay diferentes formas en que el enemigo trata de atacar a diferentes personas, y una de las mías fue ésa, a través del sufrimiento de mi madre, ver el sufrimiento de ella y ver cómo ella era".

(20) "He tenido ataques bien fuertes. Hace un año y un mes recaí, pero para mí, yo me equivoqué, tal como me dijeron... Problema siempre hay en el hogar me dijeron, si cuando viste que en el hogar hay un problema grande, mejor no hubieras ido a buscar cantina, sino que hubieras buscado a los hermanos de la iglesia, hubiera llegado con él, pues mira hermano, esto y esto que yo paso, y hubieran orado por usted al momento, le hubieran consolado, no que directo a la cantina".

(22) "Satanás es el enemigo de nosotros, nos está atacando más a nosotros, porque el enemigo sabe que nosotros ya estamos cerca del Señor, entonces a los católicos, Satanás ya los tiene a un lado porque sabe bien que ésos ya son para él, ya los tiene apartados, ahora él trata la manera de cómo arrancarnos a todos los que estamos aquí pegados al Señor. El trata la manera de cómo sacar de uno en uno a todos los que están aquí en la iglesia evangélica, de uno en uno, él está ahí como obstáculo, como una trampa, por eso es que cuando oímos que fulano de tal ya no tiene ganas de venir al culto, que ya no le gusta pasar a cantar unos himnos, o dice mejor ya no voy a la iglesia porque es muy cansado o muy aburrido, ¿quién lo hace a uno pensar? Satanás, es el puro diablo el que trata la manera de desmoralizarlo a uno para que tenga él más gente".

Al iniciar los comentarios a la anterior secuencia la definí como cuarta y última. Ciertamente considero que esta quinta secuencia posee unas características narrativas específicas que la harían prescindible. En primer lugar, porque no todos los informantes se refieren a ella, ya que muchos la identifican como debilidad de la fe. Segundo, porque los que se refieren a ella tienden a no aclarar en qué se diferencian los "ataques del Maligno" de las "pruebas del Señor", como comentamos más arriba. Tercero, porque cuando se refieren a ella, independientemente de esta confusión, no le asignan un lugar invariable. A pesar de todo ello considero la figura del Diablo como una de las voces imprescindibles en el análisis de los testimonios, entre otras razones porque "la referencia al demonio se inscribe en un conjunto de fórmulas que dan cuenta de la existencia de un espacio del imaginario colectivo autónomo",[29] un espacio con suficiente entidad como para resultar difícilmente regulable desde la institucionalidad protestante.

La existencia de este espacio se debe a la influencia de tres vertientes simbólico-religiosas presentes en el campo religioso guatemalteco: en primer lugar, las concepciones demonológicas católico-romanas; en segundo lugar, el tratamiento dado al Diablo en las interpretaciones protestantes, y tercero, la instancia mágico-religiosa que tiene su origen en la interpretación religiosa del mundo de las sociedades precolombinas. De ahí que se trate de un espacio fuertemente sincrético que, por ello mismo, no es objeto de competencia como lo es la idea de Dios. Satanás permea todos los discursos religiosos, y en el caso de los conversos protestantes sólo la condición indígena —que indica mayor cercanía de ese sistema simbólico-religioso prehispánico— del informante, o su pertenencia a un sector social muy acomodado, marcan no presencias y ausencias del Maligno, sino tratamientos diferentes de la figura de Satanás. Identificada genéricamente con el mal, es utilizada para ubicar el mal en la propia vida y en la propia concepción de la realidad social.

El testimonio 22 conceptualiza muy claramente la idea de Satanás y describe el modo en

que éste se proyecta sobre la vida de las personas. El Maligno tiene su terreno que es el "mundo" (primer grupo), y todos los que todavía habitan en él son su gente, su hueste. Intenta mantenerlos en la vida de pecado, y como entre éstos (segundo grupo) están aquéllos a los que ya el Señor "los tiene guardados" —caso 12—, Satanás actúa especialmente contra ellos para que no abandonen su terreno. El tercer grupo de individuos son los ya conversos, a los que Satanás trata de "arrancar" para que dejen de estar "pegados" al Señor.

Dios también tiene su terreno, que es su iglesia, los ya conversos, pero la pugna en este caso se configura por una actuación similar, aunque en sentido inverso, de Dios sobre la vida de las personas. Dios también incursiona en el terreno del Enemigo, porque en el "mundo" hay pecadores que "son escogidos antes de la fundación del mundo" (testimonio número 12), y la misma conversión, tal y como apuntamos en la tercera secuencia del esquema, ocurre como algo que repentinamente demuestra el poder de Dios en la vida del cristiano, mediante manifestaciones extraordinarias y sobrenaturales, algo que definitivamente saca al individuo desorientado, angustiado y confuso, del "mundo" y lo lleva a la congregación. La diferencia entre el comportamiento de Dios y el de Satanás reside en el tratamiento que cada uno de ellos da a su gente: mientras Satanás mantiene a su ejército de idólatras, católicos, drogadictos, homosexuales (todo esto se verá más claro en páginas siguientes), etc., en la perdición propia del "mundo", por lo que la prosperidad en la vida de pecado es obra de Satanás (caso 12), Dios guarda al cristiano de todo mal, pero también lo somete a pruebas para reafirmarlo en su fe y recordarle su autoridad. En definitiva, ambos tienen su terreno y ambos actúan en el del otro.

Y esto se palpa y traduce cotidianamente en el conflicto del cristiano. De la bondad de Dios no se puede dudar, por lo que las dudas son debidas a la acción de Satanás (caso 22). La gran pugna entre Dios y Satanás tiene lugar en el escenario de la vida cotidiana del cristiano. El problema es que Dios tiene "sus planes", pero el Diablo los conoce (el mismo caso), lo que puede demorar la conversión mediante las dudas que Satanás inocula en el converso potencial, en el "elegido". Conozco bien el argumento, porque ha sido el arma principal empleada por pastores y evangelizadores para adjudicarle a mis dudas un lugar en los "planes" del Enemigo.

Como demuestra el testimonio 16, Satanás ataca con sufrimiento, además de apoyar la prosperidad en la vida pecadora (el modo de explicar la prosperidad económica, nunca la espiritual, que es negada o no se menciona en la vida de pecado), con el propósito de desengañar y confundir al converso potencial. Satanás sabe que el sufrimiento engendra más sufrimiento, y que el individuo debilitado y desengañado no buscará a Dios. He aquí una de las contradicciones aparentes del discurso del converso ya que, por lo general, son situaciones de sufrimiento insostenible las que desencadenan la conversión. Y he aquí que de esta manera completamos la idea expresada más arriba: Dios también castiga a su gente, lo que podría contradecir su bondad si no hablara simplemente de su poder, pero Satanás puede propiciar la prosperidad económica del pecador, lo que desde el converso no representa contradicción alguna porque es visto como una manera maligna de retrasar el encuentro con Dios.

En definitiva, la vida del cristiano converso es un escenario de conflicto donde el individuo es víctima de un Dios exigente que siempre quiere más de él y de un Enemigo que quiere

apartarlo de Dios. La verdadera batalla ocurre en el terreno de Dios, que es el escenario de la vida del converso, porque la pugna de ambas fuerzas no es más que el conflicto que genera el compromiso en el cristiano. Los ataques son presentados como batallas en las que Dios ayuda al cristiano a salir victorioso, con la recompensa de que su fe ha salido fortalecida. El testimonio 6 lo ilustra, al tiempo que constituye un caso típico en el que los ataques del Maligno se funden con acontecimientos extraordinarios que pasan a constituir, como vimos en la secuencia tercera, narraciones casi independientes, generando "testimonios" que el cristiano atesora y que periódicamente expone a su congregación.

Es tan interesante la figura del Maligno y la idea de la pugna y su escenario, que por sí mismas podrían constituirse en criterio capaz de ayudarnos a tratar los testimonios de otra manera. Si he elegido este esquema secuencial es porque considero que es el que con mayor fidelidad se ciñe a la organización que el nativo hace de su propio discurso. Pero podría existir otro punto de inflexión que ya no sería el "gran hecho o hechos extraordinarios..". (lo que hemos llamado tercera secuencia), sino que se estructuraría en torno al momento en que el Señor (merced a esos planes que él ya tiene desde antes de la fundación del mundo, y merced a que, como todo cristiano admite, cada quien tiene "su tiempo") "comienza a obrar en la vida del cristiano". El testimonio 12 constituye un excelente ejemplo de esta idea.

LA ESTRUCTURA SECUENCIAL TEMÁTICA

Los cuatro grandes apartados que siguen se corresponden con los cuatro temas que considero nucleares en la narración:[30]

A) Vida católica frente a vida evangélica: A.1.- referencias a la situación económica; A.2.- referencias doctrinales y a las prácticas religiosas; A.3.- relaciones conyugales y familiares; A.4.- relaciones comunitarias.

B) La conversión: tanto los factores relacionados con los agentes que favorecieron u obstaculizaron la conversión, el apoyo moral y material recibido, etc., como los que se corresponden con las experiencias recogidas en el episodio central de la Estructura Secuencial Nativa.

C) Valoraciones: visión de los católicos, de la tradición, de los problemas sociales y políticos, etc.

D) Proselitismo individual: el testimonio suele incorporar invitaciones a compartir los beneficios de la fe, dirigidas a mí, a las personas que ellos consideran que pueden escuchar la grabación o en alusión a lo que suelen decir cuando se encuentran con alguien que aún no ha aceptado.

A) Vida católica frente a vida evangélica

A.1.-(1) "Hay miles de ángeles cuidándome, a mí no me puede pasar nada, nosotros tenemos una casita a la orilla del mar y allí nos vamos a retiro mi familia y yo. Papito, le dije yo, quiero que me enseñes un ángel de los que nos cuidan... allí, allí mismo, yo quería ver uno, y el Señor me enseñó montones".

A.1.-(4) "Mira en Shaddai no es que haya un rótulo en la puerta que diga que si usted gana menos de 100 quetzales al día pues no puede entrar, pero es como... al menos yo, vestida así como estoy ahorita, no voy a entrar en una reunión de la primera dama del país... cada quien busca dónde estar, entonces no es que están cerradas las puertas para la gente de bajos recursos, sino que las gentes de bajos recursos no entran... yo te puedo decir, personalmente, yo no ando bañada en dinero, yo me catalogo tal vez como una persona de clase media, no tengo carro, y voy a Shaddai".

A.1.-(5) "Sé coser vestidos, y le dije al Señor: Ay Señor, ¿cuándo tendré yo una máquina? Así, así estaba yo torteando, y le dije al Señor: ¿cuándo tendré yo una mi máquina para coser?, porque yo sé coser y necesito trabajar, no quiero depender del hombre, sólo de ti, le decía al Señor, para no ser carga de mis hermanos, para cualquier necesidad que yo tenga... yo le decía al Señor: quiero trabajar porque yo no tengo ningún título, sólo a tercero primaria llegué... a los ocho días de haber deseado en mi corazón esta máquina, mi esposo venía en un picop y me trajo la máquina, y me dijo: yo te traje esto, para algo te ha de servir... ¡el Señor me la regaló!... y no me ha faltado trabajo. Si no es una cosa, es otra; coso para ganarme mis centavos limpiamente, agradándole al Señor".

A.1.-(7) "Yo no podía trabajar porque atendía a mi esposa enferma, tenía a mis hijos y todo eso; podía haber trabajo pero yo no podía hacerlo, entonces definitivamente había algo que impedía trabajar y ganar recursos económicos".

A.1.-(12) "Vengo de una familia más o menos cómoda, nunca me hizo falta nada, desde pequeña siempre tuve todo, pero mi madre se casó con mi padre que era de escasos recursos y a él nunca lo aceptaron en la familia de mi madre... Mi esposo estaba bien metido en drogas, tuvimos a la primera niña, con una escasez monetaria grande, grande... perdí unas propiedades que mi padre había dejado, pero con hipoteca, entonces quedé completamente sin nada".

A.1.-(13) "...y entonces yo le ayudaba a él, yo agarraba un azadón y me iba a trabajar a la milpa, me iba a sembrar frijol, le ayudaba a recoger maíz... y un tiempo que vendí también tostadas y pasteles, hacía rellenos, y todo por ver cómo lo ayudaba y estar él contento, pero era de balde... y ya últimamente le dije: Yo quiero un lugarcito en el mercado para hacer un mi negocio, para ver cómo ayudarnos, para mis hijos, para que mis hijos vivan, para tener un pan más... ya ahorita, ya que aceptamos, como dice el Evangelio, no es que uno se vaya a volver rico, sino que el Espíritu es por nuestra alma, pobres pero ricos en el cielo, porque dice el Señor que no hagamos tesoros en la tierra".

A.1.-(14) "Es cierto que nunca dejé a mi esposa sin su gasto, siempre pensaba cada sábado en traerle lo necesario para su hogar, pero yo era irresponsable delante de la presencia de Dios. Trataba de ganarme la vida en una y en otra forma, buscando dos o tres trabajos, salía muy temprano y regresaba hasta las diez de la noche por atender dos o tres trabajos, pero el resto de dinero de los otros trabajos lo dedicaba sólo para irme a las cantinas... hoy es distinto, predico el Evangelio, he deseado salir a predicar a otros lugares, pero soy tan pobre que no lo puedo hacer, no tuve estudios porque no estuve en escuelas, crecí

desamparado, sin papá, porque él murió cuando yo era muy niño, y es así como me quedé desamparado, pero gracias a Dios hoy tengo todo, tengo un padre, y ese padre es Jehová".

A.1.-(15) "Luego de trabajar en una dependencia por algún tiempo, fui despedido... me coloqué en un taller de mecánica... he tenido experiencias duras, con escasez de recursos y cambios de direcciones, buscando un empleo... soy una persona de escasos recursos, trabajo para diferentes personas, y ellas me pagan; yo me siento gozoso por servirles y trato siempre de transmitirles el mensaje de cómo Dios ha obrado en mi vida".

A.1.-(17) "El último encefalograma se lo hicieron a nuestro hijo en Estados Unidos, en uno de los mejores hospitales del país".

A.1.-(19) "No teníamos mucho que comer, yo pensé con mi esposa y fuimos a una costa, la costa sur... allá en el camino me alcanzó un hombre y me dijo: ¿cómo vas a llevar a tus hijos? Y le contesté: pues yo... tienen que andar así, en tierra... En el año 56 el Señor me alcanzó y en ese momento comenzó mi ministerio, allá en la costa, allí comenzó el trabajo mío en el Señor, trabajaba en el campo y predicaba el Evangelio, y en el año 57 ya tuve una casita de hojarasca donde reuníamos nosotros".

A.1.-(20) "Ah!, todo mejoró pues, porque así como ahora, yo soy un poco responsable; antes, cuando yo tomaba, me dejaban hechuras para que yo le sacara las cajas aquí (el informante hace ataúdes), para mí no hay pena ni miedo, hasta vendía la tabla de los que dejan tablas aquí, ¡las vendía y todo! y ahora, por la gracia de Dios, no le digo a usted que soy un correcto, pero mucho menos, ya no como antes... Cuando yo tomaba, ni un pantalón nuevo podía comprar... ni zapatos, todo roto ya, y todo... ahora, por la gracia de Dios, de ropa estoy lo mismo, pero no hay qué me esté obligando que no he comprado... cuando estaba bebiendo, solo deudas, solo deudas, y cuando yo dejé de tomar, por la gracia de Dios todo eso ya se retiró, ya no debo en cantinas, estoy satisfecho ahora".

A.1 y A.2.-(13) "Aquí todos somos pobres... tenemos que ayudar a las viudas trayendo una libra de arroz o una libra de frijol... en la congregación nos ayudamos, si algún hermano está enfermo entre los demás hermanos se reúnen unos centavos para dárselos y se juntan 20 o 30 quetzales para que se ayude con su medicina".

A.1 y A.3.-(11) "Mis padres eran personas de muchos negocios... nunca me faltó nada, me eduqué en buenos colegios... éramos de una muy buena familia, conocida en Antigua... cuando me casé con mi esposo evangélico atravesamos situaciones económicas bastante difíciles... mi mamá, aunque era mi madre y ella tenía cómo ayudarnos, guardaba un sentimiento contra mí porque yo me había vuelto evangélica, no me quería y aunque ella podía ayudarme, no me ayudó... es el Señor el que me ha dado todo... materialmente no prosperé porque, precisamente, mi papá me dio a escoger si quería el Evangelio o mi herencia... entonces yo le dije que no quería herencia porque el Señor me había prometido en su Palabra que él me iba a dar un pedacito de casa allá en el cielo".

A.1 y A.4.-(21) "Yo, la verdad, en estos momentos no he tenido, como me dicen los amigos para criticar, ahora soy rico, tengo un tesoro. No, hermana, el tesoro que he hecho es espiritual, porque ahora conozco más al Señor".

Ahora puede comprenderse por qué afirmé no estar de acuerdo con Carrasco cuando plantea que los informantes cuentan en su vida preconversión con una "holgura económica que les permite una existencia sin contratiempos".[31] Evidentemente, es algo que no ofrece dudas para aquellos informantes que disfrutan de una buena situación económica, como son los casos 1, 4, y 17; los casos 11 y 12 reconocen haber pertenecido a una "buena" familia o a una familia "más o menos cómoda", aunque sus trayectorias personales tras el matrimonio (en ambos casos se trata de mujeres) pusieran fin a esa vida sin problemas. Los restantes casos no sólo admiten su pobreza, en ocasiones extrema, sino que, como ya advertí en la introducción al apartado dedicado a las estructuras narrativas, suelen apoyarse en este argumento para sobredimensionar el dramatismo de la vida anterior a la conversión. No creo que del abuso del alcohol o las drogas deba deducirse una situación económica desahogada: ni el concepto de disipación (de la vida preconversión) ni el de prosperidad (inherente a la conversión) hacen necesariamente referencia a holgura económica alguna por un lado, ni a un incremento objetivo de los ingresos por otro. Se trata de conceptos que en el relato adquieren su propia significación, y ésta es esencialmente de orden moral y emocional.

El testimonio 5 plantea problemas (recordemos cómo fueron las secuencias de este testimonio recogidas en el apartado anterior) para tratar de dilucidar qué ocurrió "realmente". Lo que sí queda patente es ese concepto de la honestidad y el trabajo "limpio" que tanto enorgullece a los evangélicos. La vida de pecado va asociada al robo, el engaño, el fraude, la informalidad. El testimonio 20 es interesante en este sentido, y también puede verse cómo el informante reconoce que su prosperidad material no ha mejorado más allá de lo que posibilita la omisión de comportamientos que entran en lo delictivo. Este testimonio ilustraría bien la polémica que iniciara D'Epinay acerca de si la ética protestante podía constituirse en motor del desarrollo en estos países, o si tan sólo favorecía un uso más inteligente del escaso salario.

El testimonio 13 es asimismo claro, porque esta familia es de las más pobres que he conocido durante mi trabajo. Y ello es así porque todo el tiempo que el cabeza de familia (recordemos su testimonio) empleaba antes en beber e ir de fiesta con los amigos, lo emplea ahora en evangelizar, por lo que los ingresos incluso han disminuido: "ya que aceptamos... es por nuestra alma, pobres pero ricos en el cielo, porque dice el Señor que no hagamos tesoros en la tierra". Igualmente, el testimonio 21 reconoce que la situación económica no ha mejorado, sino que "el tesoro es espiritual". En este caso conviene no pasar por alto la cita implícita que me ha llevado a considerar este fragmento de discurso como perteneciente también al apartado dedicado a las relaciones comunitarias (A.4): el individualismo y el cambio de actitud ante los roles productivos ha dado fama a los evangélicos de trabajadores y ahorrativos, lo que rápidamente ha pasado a formar parte de la imagen que de ellos se forman los otros y, por tanto, se ha convertido en argumento para la crítica social a los conversos. Sus amigos le recuerdan constantemente que la conversión no le ha hecho "rico".

Coincido con Carrasco cuando afirma que el converso proyecta en sus testimonios una realidad entendida como espacio de conflictos morales intimistas, y que —añado— en la medida en que esto se haga así, la "objetividad" con la que se represente la realidad familiar y colectiva disminuirá. Pero no me parece correcto cerrar la discusión aquí: en algunos casos no es la objetividad lo que disminuye, sino la importancia relativa —y en consecuencia el tiempo que le dedican en el discurso— concedida a los aspectos materiales de las condiciones de existencia. Salvo excepciones, no es éste un tema propiamente nuclear del testimonio, como no es "objetivista" el espíritu que lo inspira. Y el testimonio 11 muestra una interesante disyuntiva que recoge esta idea: la informante no sólo no prosperó económicamente sino que se empobreció, porque de ser heredera de una fortuna mediana, pasó a ser desheredada por su padre al convertirse.

En resumidas cuentas: no todos los relatos esgrimen la prosperidad económica como un logro inherente a la conversión, aunque mayoritariamente admiten que el mejoramiento económico, cuando se produce, se debe a la nueva situación sicoemocional y a los nuevos patrones éticos. Por lo general enfatizan otro tipo de prosperidad, la espiritual, y explican la pobreza posconversión siguiendo patrones simbólico-religiosos que no contemplan la responsabilidad individual, ni responsabilizan tampoco al gobierno guatemalteco, sino que la desplazan situándola en una interpretación milenarista y escatológica de la realidad histórico-social. Naturalmente, este esquema sólo en parte es aplicable a los informantes pertenecientes a un sector socioeconómico alto, que apenas se detienen en consideraciones de este tipo.

A.2.-(1) "Hay un montón de maldiciones para los que no hagan su santa voluntad, pero cuando nosotros hacemos la voluntad de él, como es que si antes tomábamos licor o cosas, ya no lo hacemos hoy, si antes robábamos, ya sea en pesa o en tienda o en lo que fuera, ya no lo hacemos, si antes hablábamos de un pariente o de un vecino, hoy ya no lo tenemos que hacer... si antes peleábamos con nuestro esposo, ya no lo tenemos que hacer... entonces vienen todas esas grandes bendiciones y prosperidad".

A.2.-(3) "creemos en la sanidad divina como pentecostales, sanar enfermos porque Dios dijo: 'en mi nombre echaréis fuera demonios', y así echamos fuera demonios en el nombre del Señor, ministramos a la gente que está endemoniada... porque el Señor nos dio autoridad contra todo espíritu inmundo".

A.2.-(4) "Si tú te pones a orar en tu entendimiento, muchas veces te pones a pedir cosas que realmente no necesitas, o las cosas que tú realmente necesitas no las estás pidiendo, o de repente te pones a pensar que si dejé la estufa encendida... como que se te distrae muy fácil, y esto, como nueva forma de lenguaje, hablar en otras lenguas que tú no entiendes, como que te conecta directamente con Dios... como que tú no entiendes y entonces tú misma no puedes manipular lo que estás pensando... La clave de todo es la oración, porque ¿qué es cristiano? seguir a Cristo, y para seguirlo tienes que estar en comunicación con él... y es difícil estar sentada a la orilla de tu cama hablando hasta cierto punto con algo que no ves... es lo que tú no ves contra lo que tú crees".

A.2.-(5) "Yo siento la presencia del Señor en mi cuerpo, en mi espíritu, en mi mente, en

todo, por eso gritamos, por eso danzamos, porque el espíritu mismo de Dios está ahí... por eso el Señor me dio lenguas, me dio el Bautismo en el Espíritu Santo, y caigo al piso, pero cuando caemos no somos nosotros, es el espíritu de Dios que desciende por encima de nosotros... a mí me bota el Señor, y cuando me bota yo siento un gran calor, un calor especial en todo mi cuerpo... si fuera mi carne me golpearía, ¿verdad?, pero yo no siento el golpe porque es el espíritu de Dios... no tendría valor de caer en la carne, es el Señor todopoderoso quien me mueve... el día domingo botan hermanas y hermanos... la presencia del Señor se mueve más cuando la congregación está unida, unánimes, juntos... otros evangélicos nos critican, nos dicen que somos locos y bailarines, pero nosotros no bailamos para el mundo... bailamos porque él nos da vino celestial... El Señor tan bello, tan lindo; no me usa para diaconisa porque vivimos muy retirados, pero sí en el momento en que pongo las manos".

A.2.-(12) "El Evangelio no es cosa de razonar, hay que darse como cuando uno ama verdaderamente, o como cuando un niño cree en su padre y en su madre, así hay que creer en el Señor, y entonces el Señor lo toma a uno, comienza a hacer la obra en uno, el Señor comienza a cambiarlo, y uno principia a vivir para Cristo, a esperar en Cristo, porque creemos que él va a venir por nosotros, que todo es vano, que solamente el Señor es grande y omnipotente".

A.2.-(13) "Salimos de todo eso... donde queman cuetes, ponen marimba... ya no nos hace armonía nada de eso, más bien nos hace armonía estar en los cultos alabando, glorificando el nombre de Nuestro Señor Jesucristo... aunque aquí en la Centroamericana no palmeamos, no gritamos, oramos pero no como en Elim, sino honradamente, callados... dicen ellos que vocean porque tienen el Espíritu Santo y que es por el Espíritu Santo que palmean, brincan y gritan, pero nosotros en la Centroamericana no tenemos costumbre, aquí sólo humildemente".

A.2.-(16) "Esa es la experiencia de todo cristiano, saber que el Evangelio no es religiosidad, sino que es viviendo a Dios, en espíritu, viviendo la Palabra, adorando a Dios, compartiendo con los demás, agradeciéndole a Dios en todo, obedecerle en todo, o sea que no es una religión como otras que da externamente, sino que el Evangelio es para la vida interna de las personas, para el espíritu... cuando yo estaba en la Iglesia Católica, no sabía ni qué era católico, no sabía qué era iglesia, nô sabía qué creía, yo sólo sabía que iba a la iglesia a pedirle a Dios, a arrodillarme ante unos cuantos muñecos... eso no es la voluntad de Dios".

A.2.-(19) "Me marché de Escuintla y les dejé un pastor de Asambleas de Dios... la razón porque no llevé a un pastor bautista fue porque ellos le dan muy poca importancia al poder del Espíritu Santo, le dan muy poca importancia a la sanidad divina, ellos creen solamente en la salvación y que Jesús pronto viene, pero los cuatro puntos del evangelio son Jesucristo es nuestro salvador, Jesucristo es nuestro sanador, Jesucristo es nuestro bautizador en el Espíritu Santo, Jesucristo pronto viene a llevar su iglesia; esos cuatro poderes tan maravillosos, por eso se llama *Foursquare* la iglesia, en español Cuadrangular... y nosotros damos importancia a bautizador en el Espíritu Santo y a sanador".

A.2.-(21) "Soy anciano de la iglesia para un año, y durante un año nos dedicamos al cuidado de la iglesia, a la actividad que hay en la iglesia, los cultos... Todo ese manejo y ese orden, todo ese mantenimiento está a cargo de los ancianos... Yo soy el primer anciano de la iglesia y doy gracias a Dios porque yo nunca pensaba que llegaría a tener un cargo de parte de Dios".

A.2.-(22) "...Los privilegios que me dan en la iglesia, en lectura bíblica y en canto, pues por ahí siento como una alegría para mí".

A.2 y A.3.-(14) "A mi esposa y a mis hijos les quité el radio, les prohibí que oyeran canciones, marimbas, cines, porque eso era lo que oíamos cuando yo no conocía al Señor".

Las referencias doctrinales y las referencias a las prácticas religiosas se establecen siempre por oposición a los católicos. Aunque de modo a menudo no explícito, la referencia a los católicos permea toda descripción de las nuevas creencias y los nuevos códigos de conducta. En primer lugar, porque el catolicismo no es sólo el más firme oponente, la más sólida competencia, sino que se trata también de cristianos, por lo que buena parte de los esfuerzos van encaminados a marcar las diferencias respecto de ellos; y segundo, porque la mayoría de los conversos han sido anteriormente católicos, por lo que el referente es muy familiar y cuentan con la seguridad de haber conocido desde dentro las consecuencias (que ellos estiman negativas) de la condición católica.

En el testimonio 1 se atribuye la prosperidad al nuevo código ético, al que se contrapone el antiguo, asociado a la relajación moral que promueve el catolicismo. Claro que hay que tener en cuenta que para el evangélico el término "católico" abarca desde la creencia en la infalibilidad del Papa, hasta los sacrificios a ídolos prehispánicos, pasando por conductas como el alcoholismo o la drogadicción: tienen un enemigo, el catolicismo, y a él responsabilizan de todos los males, independientemente de que en términos "objetivos" muchas de esas conductas guarden en bastantes ocasiones poca relación con las prácticas católicas.

Puede que este subapartado aparente poca sistematización, lo cual se debe a que he querido abarcar de una vez las ideas de los informantes en torno a la doctrina, al código ético-religioso y a las mismas prácticas rituales. Es así que en el testimonio 3 me ha parecido interesante resaltar la referencia a las prácticas exorcistas relacionadas con la sanidad divina; en él la informante nuevamente aclara que el Señor les dio autoridad para curar endemoniados. En efecto, esta práctica (muy extendida entre los pentecostales) como tantas otras, parecen ir siempre acompañadas de su correspondiente justificación. La razón es la omnipresencia del adversario católico en los discursos, que mueve a justificar cada conducta, lo que suele hacerse recurriendo a la Biblia.

En el testimonio 4 se nos explica el sentido de la glosolalia. Y a la oración en lenguas, inexistente entre los católicos no carismáticos, se la describe explicando sus virtudes por oposición a la oración tradicional. Se enfatiza la relación directa con Dios —caballo de batalla de la creencia evangélica— y la dependencia de él, al extremo de dejar en sus manos la decisión sobre cuáles son las propias necesidades. El testimonio 5 retoma la sensualidad que ya comentamos en otro momento para describir la danza y el trance típicamente pentecostal.

Es de las pocas ocasiones en las que se cuestiona la legitimidad de otras denominaciones protestantes, al reclamar como bíblicos la danza y el trance y no aceptar, en consecuencia, las críticas que otros protestantes dedican a los pentecostales. En el testimonio 12, en cambio, se enfatiza la fe sin límites, la entrega y el abandono porque "todo es vano" mientras se espera la segunda venida. Y, como fragmento interesante para contraponerlo al 5, conviene detenerse en el 13: primero vuelve a censurar comportamientos asociados a los católicos, concretamente a las fiestas que celebran los católicos en las que se bebe, se toca marimba y se lanzan cohetes (es sorprendente el estigma que soportan los cohetes y la marimba, como símbolos que resumen todo un conjunto de conductas inmorales atribuidas a los católicos); en segundo lugar utiliza los adverbios "honradamente" y "humildemente" para calificar el modo de glorificar y alabar en la iglesia Centroamericana, frente la emotividad y exaltación que domina en los cultos pentecostales ("como en Elim") que parecen, paradójicamente, equipararse a los "excesos" católicos.

La fe viva, la comunicación con Dios, el énfasis en lo espiritual, en lo interno, en la adecuación de la propia vida a lo que dicta la Palabra, frente a lo externo, a la pura "religiosidad", vuelve a encontrarse en el discurso del informante 16. Muchos evangélicos insisten en que el evangelismo no es una religión: asimilan "religión" a una actitud externa al individuo y a Dios, lo que a su vez se asocia —y ahí adquiere su sentido— a la adoración católica de las imágenes. Vuelve, por tanto, a quedar patente esa construcción de la propia fe partiendo de la oposición a lo católico. El conocimiento de la doctrina demostrado en el testimonio 19 se debe a la condición de pastor de quien lo ofrece. El testimonio 21 describe un cargo ocupado por el informante en su congregación, y el 22 nos habla de la importancia de cargos y "privilegios" en términos de la autoestima del individuo.

La competencia dentro del campo religioso se estructura en función de la importancia institucional real de otros credos y prácticas religiosas, y su presencia y pujanza en el interior del propio campo. Las descalificaciones se dirigen principalmente a los católicos, y no tanto a testigos de Jehová o mormones. Y, naturalmente, las diferencias que los informantes advierten entre las distintas denominaciones evangélicas siempre se minimizan frente a las que se constatan en relación a católicos u otros.

A.3.-(1) "Mi esposo tenía un carácter bien tremendo, pero aceptó un año después que yo, y casi al mismo tiempo —dos meses después— , mis hijos, porque yo oraba constantemente por ellos, aunque ellos pensaban que yo me había vuelto loca, pero yo decía: Señor tú me sacaste de Egipto, me sacaste y yo estoy alcanzando la Tierra Prometida y tú vas a sacar a toda mi familia porque tu Palabra es real y tu Palabra dice, cree y serás salvo tú y toda tu casa".

A.3.-(4) "Hay una promesa en la Biblia que dice: cree tú y serás salvo tú y tu casa, y hay otras palabras de Josué que dicen, yo y mi familia sentiremos a Jehová... fueron tres años de estar orando, de que mis padres compartieran, de decirles, bueno, tomémonos de las manos, oremos, y en las situaciones difíciles decirles: podemos creer en alguien, inclusive ellos vieron un gran cambio en mí, pues antes yo entraba en mi casa y todo era una lata para mí, gritaba y todo, y ellos han visto una gran serenidad en mí, y tus hechos hablan

más alto que tus palabras... fueron tres años de mostrar que Dios estaba haciendo algo en mi vida, un 'change', un cambio interior, y por eso ellos asisten también a Shaddai".

A.3.-(12) "Mi esposo dejó las drogas pero no ha aceptado... creo que si yo no tuviera este yugo, que me ha servido como de... tener paciencia, para ir perfeccionando un poco mi vida, pero yo sé que va a llegar el momento en que el Señor lo va a alcanzar a él, el Señor tiene sus planes, y si no es del Señor, el Señor se lo va a llevar, porque el Señor le ha hablado pero él no quiere... A él le gusta que nosotras seamos evangélicas, porque él mira que sus hijas son buenas".

A.3.-(13) "Una prima mía me dijo que él tenía otra en la calle. Entonces yo le dije, bueno, pensando, ¿verdad?, uno en lo católico piensa que así es, pero no, delante de las cosas de Dios no es así. Vine yo y le dije, pero el hombre no pierde nada, le dije, el hombre no pierde nada, la mujer sí"... "Entonces él ya dejó de tomar, dejó mujeres, dejó cine, dejó juego de pelota, me dijo que de aquí para delante él iba a ser un padre responsable, un futuro esposo, y que no me iba a negar el dinero".

A.3.-(14) "Reconocí que yo era el culpable de todo, que yo era el que había causado todo ese gran daño a mi hogar. Con mi esposa nos hablábamos, pero no muy contentos, ella me reclamaba y yo me disgustaba, pero ella siempre me daba mis alimentos, porque no me olvidó nunca ni me desamparó en esa forma".

A.3.-(17) "Fíjense hasta dónde Dios es misericordioso... Después de tener un esposo que bebía, un esposo que con cualquier mujer salía y tenía relaciones sexuales, yo estoy segura de que desde que conocimos al Señor somos una pareja, una pareja bendecida por Dios, y que sólo tiene relaciones conmigo... Un padre que no se preocupaba por sus hijos, y que por el poder y la misericordia del Altísimo ha cambiado, y este matrimonio es maravilloso".

A.3.-(20) "Cuando yo estuve tomando, que ya para el guaro ya no conseguía, para nada conseguía, empecé a robar para mi alcohol, y por mi alcoholismo, con mi primera mujer con quien me casé, nos separamos; ahora estoy con la segunda... Y es que ningún bolo se junta y se va a ir a morir con la primera mujer, todos han dejado sus primeras mujeres... Y ahora yo le doy gracias a Dios pues desde que ya mi esposa también aceptó, ya ella también llegó a una comprensión porque me está acompañando, yo acepté antes que ella".

A.3.-(21) "Espero que todos se entreguen al Señor, mi esposa y los cinco hijos que tengo en el seno del hogar; espero que dentro de poco tiempo los haré presentes aquí en la presencia del Señor, porque ellos aún no han aceptado, y les he obligado, y les he dicho... Incluso hasta hace tres días les di un llamamiento y les dije: el domingo es día del Señor, yo sé que ustedes son católicos y yo soy evangélico, no debemos de interrumpirnos, pues un sólo Dios es nuestro Padre, pero no podemos estar en diferentes formas de vivir y de tratar a Dios".

A.3 y A.4.-(11) "Me rechazaron los conocidos de mis padres, los amigos también, y todos me

despreciaban porque yo no era la misma... había salido del catolicismo, y lo miran a uno como si uno tuviese lepra... mi mamá presionaba a mi papá para que no me quisiera... hasta hoy en día yo sólo tengo relaciones con un hermano, nada más; los demás hermanos se han apartado de mí, les ha apartado el Evangelio".

A.3 y A.4.-(22) "Mis criaturas aceptaron conmigo, los tres juntos aceptamos el 13 de febrero del año 91... y mi esposa aceptó también como tres días despuesito, pero hasta hoy en día, hermana, me siento algo triste... porque mi esposa no asiste a los cultos, a ella no le gusta... Pero todo eso fue por consejo de los mismos familiares de ella y otros vecinos que le dieron unos consejos por ahí, unas críticas, entonces a ella le entraron esos consejos y ya no asiste ni aquí ni a la Iglesia Católica".

A.3 y B.-(21) "Cuando supe que mi hija aceptó al Señor, yo también la rechacé y no quise abrir los labios para tener comunicación con ella. ¿Cómo es eso que ella va a ser evangélica y yo católico? Y a mí me pasó lo mismo con mis padres y con mis hermanos porque, cuando yo acepté al Señor, entonces hasta mi padre salió de casa en casa con mis hermanos carnales, y les dijo: a su hermano no le toquen en el hogar porque se ha vuelto evangélico, y no sé qué más pláticas tuvieron, y definitivamente cuando vi a mis hermanos, sus labios estaban cerrados".

Casi todos los informantes son casados. Son muy pocos los casos en los que la conversión de la esposa desencadena la del marido y los hijos (el caso número 1 es excepcional). Mucho menos frecuente es el caso inverso al que describe el informante 14 en la relación que quedó más arriba, y que por ello he clasificado como perteneciente a ambos subapartados (A.2 y A.3): "les quité el radio, les prohibí que oyeran canciones, marimbas, cines, porque eso era lo que oíamos cuando YO no conocía al Señor". La confesión pública de la propia responsabilidad en los desastres conyugales y familiares por parte de los varones conversos, sin negar el valor que tienen y el cambio de actitud que exigen, no garantizan la anulación total de conductas de subordinación sexual prescritas culturalmente. Sí es más fácil, en cambio, que la conducta impecable de un hijo converso desencadene la conversión de los padres (como en el caso número 4). La razón parece clara: por un lado, las conductas desordenadas que constituyen una amenaza al orden familiar suelen ser protagonizadas, por orden de importancia, por el cabeza de familia y en segundo lugar por algún hijo, rara vez por la esposa; por otro lado, los patrones de subordinación sexual tiene comparativamente más fuerza que los de subordinación filial-generacional, por lo que se transgreden con mayor dificultad.

El testimonio 12 constituye otra buena prueba de lo expuesto: el esposo no sólo no se convierte, a pesar de que la mujer y las hijas ya lo hicieron, sino que se beneficia pasivamente de las ventajas que le representa el cambio de actitud de ellas. Más frecuente en cambio, aunque no contemos obviamente con ningún ejemplo, es el alejamiento de la iglesia al que se ven obligadas muchas mujeres conversas a causa de la presión de sus maridos. La disyuntiva es clara: o el marido se convierte tras ella (lo normal es el caso inverso) o ella abandona la congregación. Un ejemplo claro de la situación de conversión más corriente desde el punto

de vista conyugal, lo constituyen los testimonios 13 y 14. No creo que sea necesario insistir sobre ello. La situación que tantas conversas relatan a propósito de la conversión de sus maridos está retratada en el testimonio 17; el adulterio, al igual que relataba la informante 13, es de las conductas más frecuentes que son objeto de arrepentimiento posterior. El caso 17 es también ilustrativo porque, como ya dije, se trata de un testimonio público y conjunto.

Los roles de género conducen a una conversión marcada por la subordinación. Algo comenté al tratar del carácter también subordinado de los discursos. El informante 20 cuenta cómo su esposa "llegó a una comprensión" al aceptar acompañarle a la iglesia que apartó a su marido de la bebida. Nuevamente el testimonio 21 se nos presenta como una versión, más moderada, de aquel otro que prohibió a la familia oír música o ir al cine: "no podemos estar en diferentes formas de vivir y de tratar a Dios", les dice a su esposa y a sus hijos, todavía católicos. Y es que la tolerancia que los evangélicos esgrimen cuando son atacados oficialmente por los católicos, la tolerancia institucional e incluso comunitaria, poco afecta a los roles tradicionales que definen la posición de los cónyuges en el seno de la pareja. La nueva actitud del varón evangélico no le lleva a ser más tolerante con su esposa (de hecho le exige la conversión, mientras lo inverso es impensable), pero sí a disminuir, merced a un mayor respeto, el número de humillaciones que habitualmente ha de tolerar ella. La mujer sigue debiendo obediencia al hombre, pero en un contexto de mayor reciprocidad.

Precisamente en transición al siguiente subapartado, que dedico a las relaciones comunitarias, se encuentran los fragmentos que he seleccionado y que pertenecen a los informantes 11 y 22. Lo que los unifica es el rechazo del que se confiesan víctimas la casi totalidad de los evangélicos, lo que en algunos casos, cuando el rechazo familiar es muy fuerte, puede conducir —es el caso de la esposa del informante 22— a apartarse de la iglesia tras haber aceptado. El informante 21 recapacita sobre ello recordando que él mismo rechazó a su hija cuando se hizo evangélica, comportamiento que su padre y sus hermanos repitieron con él cuando decidió convertirse. Esto podría contradecir lo que al principio señalé acerca de la mayor facilidad con la que la conversión de un hijo/a puede desencadenar la de los padres; la razón es que en aquel caso tratábamos con un testimonio de una informante perteneciente a un sector social más elevado, a una iglesia urbana de élite y a un nivel educativo alto, mientras ahora tratamos con un testimonio perteneciente al medio rural y a un informante muy humilde, que además estaba alcoholizado antes de su conversión.

A.4.-(5) "La vida de un cristiano es dura... me rechazaron mis amigas... me rechazaron los conocidos de mis padres y todos me despreciaban".

A.4.-(11)"La vida de un cristiano es difícil porque los ojos de todas las personas, de todos los vecinos, están sobre de uno viendo qué cosa hace para señalárselo, y si hace algo malo se le señala".

A.4.-(12) "Comencé a decirles a mis amigas que ya no iba a tener mesa, recuerdo que ellas se reían y me decían: 'yo no puedo creer que tú vayas a dejar esto, ¿pero qué te está pasando?, ¿te está hablando alguna persona evangélica?, ¿te estás convirtiendo?... Asistía a los carismáticos pero dentro de mi corazón tenía ganas de gritar y alabar al Señor con todo

mi corazón y yo pensaba, pero ¡no puedo dejar la iglesia católica!, ¿cómo me voy a convertir yo en evangélica?, ¡yo que tanto he criticado a los evangélicos!... Yo criticaba a los evangélicos porque no me gustaba que el evangélico no fumara, no tomara, me gustaban las procesiones, me gustaban los ritos de toda la Semana Santa... Mis amigas de antes se alejaron completamente, no me invitan a nada, pero le doy la gloria a Dios, porque ahora he ganado una familia, que es mi familia en Cristo".

A.4.-(13) "Antes había una familia cristiana nada más, y ellos dicen que la gente católica les echaba tierra, les echaba así como decir suciedad, que todas las ropas les manchaban".

A.4.-(14) "Yo ya no era el mismo... en aquel entonces mi trabajo era de albañil... después de que nos pagaban nos íbamos en grupos a las cantinas, y ese día sábado, a las 12:00, cuando nos pagaron yo no me fui con ellos... me molestaron, me insultaron, me pegaron un par de empujones, me dijeron que nunca se acordarían de mí... me dijeron que nunca me llegarían a buscar para darme cómo ganarme la vida".

A.4.-(15) "Con mi conversión se alejaron mis amistades y mis amigos íntimos, ya no fue posible recuperar a esa gente".

A.4.-(19) "No hay problema, la relación es buena, por ejemplo, aquí en santa Catarina, a mí me aman todos los católicos, a mí me aman, me respetan, porque han visto el poder de Dios, aunque aquí ya son pocos los católicos, muchísimos son evangélicos".

A.4.-(21) "En mi bolencia ya llegaba a las iglesias, en Tabernáculo y en Elim había aceptado pero en mi bolencia, pero después, al día siguiente, yo decía no, qué raro, qué vergüenza lo que he hecho... hay un maltrato a los evangélicos porque, tal como yo, cuando era católico, para mí me caían mal los evangélicos. Enfrente del hogar donde resido hay unos vecinos cristianos, ellos tuvieron una inauguración de una casita y luego tuvieron un servicio; entonces, cuando yo me di cuenta dije, ¡ah! ya vinieron esos evangélicos a hacer bulla, ¡bah! horrible esta gente. Yo ya tenía esa ira en el corazón, no me caían bien las alabanzas que ellos venían a hacer, y cuando los hermanos empezaron a alabar al Señor, yo preparé tres piedras como estas y las tiré contra ellos... Eso era mi rencor, entonces no sólo digo que la gente tiene enemistad con los evangélicos, sino que sí es cierto porque hasta yo mismo he sido enemigo de la cristiandad evangélica... pero gracias a Dios, pues críticas nos pueden dar, pero nosotros como cristianos siempre tenemos esa obediencia de aguantar y respetar... Si ellos hablan, que hablen, todo sea en el nombre del Señor, no tenemos que repetir los insultos, sino que sea la voluntad del Señor".

En casi todos los testimonios se destaca el rechazo de que fueron objeto los conversos inmediatamente después de la conversión. Esta presión de familiares, amigos y vecinos puede ir desde el aislamiento y el ostracismo, como ejemplifican los casos 5, 12 y 15, hasta la agresión física, como relatan los informantes 13, 14 y 21.

Pasado un cierto tiempo, la vida social del converso se reorganiza, centrándose en torno a los miembros de su congregación, por lo que la tensión se sitúa a otro nivel. Entonces, el evangélico se siente obligado a dar "buen ejemplo", porque el precio que se le hace pagar por

su alejamiento y su cambio es el de reprocharle su condición de falso evangélico cuando se advierte el menor error en su conducta: "los ojos de todas las personas, de todos los vecinos, están sobre de uno viendo qué cosa hace para señalárselo". Tal como lo comentamos al tratar de las condiciones económicas, al evangélico se le presupone, desde esta actitud de censura, rico y honesto. La ausencia de prosperidad material le hará objeto de burla. La deshonestidad le desacreditará como cristiano.

B) La conversión

B.-(1) "En ese tiempo yo conocí a la hermana Carmen (3) ella me empezó a hablar de que había un Dios vivo, un Dios que ya no estaba crucificado me decía ella, pero yo pensaba: ¡está loca!, pero ya a mí me fue entrando eso así, ¿verdad?" (tras la curación) "Empecé a ver cómo me bautizaba porque, según la Palabra, uno tiene que bautizarse sumergida, y entonces yo empecé a clamarle al Señor que me diera la oportunidad, porque mi esposo todavía no me dejaba".

B.-(3) "Esa vida era triste para mí porque no sabía a quién acudir, pero gracias al Señor un día encontré a un hermano mío en la carne que sabía las Escrituras, porque mis padres me habían dicho, no tienes que leer las Escrituras porque eso sólo es permitido a los curas".

B.-(5) "Las hermanas diaconisas ayudan en lo material a los hermanos necesitados... ellas juntan su dinero, por eso está la hermana coordinadora, ellas hacen ventas de productos... una diaconisa da una cosa, otra da otra cosa, las juntan y las venden y ese dinero lo comparten con la hermana necesitada; si es medicina, le dan medicina".

B.-(4) "Cuando pasó el tiempo vi a un amigo mío que se había hecho mormón y noté el cambio radical que había habido en su vida, después de haber sido un perdido, que fumaba, bebía y era de los más rebeldes de la clase... Empecé a indagar y me dijo que había empezado a asistir a una iglesia mormona y que eso había sido un cambio en su vida, y entonces pensé: eso es lo que me hace falta... Comenté esto con una amiga mía y me dijo que para estar ahí, mejor no estar en ninguna parte, o mejor donde estás, bebiendo, fumando y todo... me dijo: bueno, yo voy a una iglesia que se llama Shaddai, vos podés ir ahí".

B.-(11) "No me adaptaba a mi familia ni aceptaba lo que me enseñaban... eso me trajo muchos problemas con mi madre ya que ella era una rematada católica, muy religiosa, entonces ella me veía mal y hasta cierto punto me trataba mal por eso... fui creciendo como apartada, mi mamá cada vez mostraba más rechazo hacia mí porque no aceptaba las creencias en los santos, y quería más a mi hermana pues ella sí demostraba fervor por lo que le enseñaba mi madre. Y fue creciendo en mí ese resentimiento... a través del tiempo el que sería mi esposo, aún de novios, empezó a hablarme de Dios... me ofreció una Biblia... cuando mi mamá la vio me la quitó y me regañó y me dijo que me la iba a romper... a escondidas, la leía de noche en el cuarto"

B.-(12) "Pero tengo un poco de familia evangélica y una mi prima me habló y yo le dije yo

estoy orando para que el Señor me ponga donde debo estar, y ella me dijo no, tú tienes que ir a los pies del Señor, tú tienes que aceptar a Cristo en tu corazón, y yo le dije pero si yo ya siento que él ha hecho la obra en mí, le dije, y me decía que yo tenía que ir a la iglesia evangélica, que si me gustaba pues que era bueno".

B.-(13) "Yo pasé un año sin creer, a pesar de que yo estaba sufriendo no creía, ¿verdad?; entonces, cuando vine a creer fue cuando unas hermanas de aquí enfrente, unas vecinas, me decían que fuera a la iglesia, que era muy lindo, y un hermano vino también a predicar... ellos compartieron la Palabra de Dios con nosotros... luego cuando mi esposo ya fue cristiano, me dijo: mire, yo quiero que usted acepte a Nuestro Señor Jesucristo como su salvador y vamos a hacer una vida en Nuestro Señor, ya no va a ser la vida de antes porque... (aquí no le puedo decir la cita), pero me dijo: dice Nuestro Señor que todas las cosas viejas pasaron y he aquí todas son hechas nuevas... y era un día viernes cuando yo amanecí con ese deseo de aceptar, fue al año de estar predicando aquí en nuestro hogar varios hermanos, entonces, en ese culto, me paré y di testimonio de todo lo que venía sufriendo y de que la Palabra de Dios me hablaba".

B.-(14) "Primero, para no darle el susto a ella, me reuní en la Renovación Carismática, porque yo estaba deseoso de empaparme de la Palabra, y fui allí, a la iglesia romana... pero el propósito de estar con ellos era predicar a Jesucristo y ellos me empezaron a señalar que yo era un protestante, porque no creía en las imágenes y ni aún en la Virgen... me empezaron a desechar, me dijeron que tenía que apartarme... entonces me retiré y empecé a predicar el Evangelio ya como un verdadero creyente, como un verdadero cristiano... me identifiqué con la Iglesia Centroamericana porque un hermano me empezó a visitar".

B.-(15) "Un día llegó a mi casa una familia con necesidad de donde vivir y rentó una habitación con nosotros. Al principio no hice amistad con ellos... yo era un católico fanático... me hablaron de todo pero ya a cierta oportunidad me presentaron el mensaje del Evangelio, y acepté".

B.-(19) "Yo era de religión católica, rematado, pero a través de los tiempos, mis padres, ellos creyeron el Evangelio y me hablaron de que acepte a Cristo, pero yo insistía, no quería, porque yo no quería dejar mi religión". Tras relatar su conversión por sanidad y su ministerio en Escuintla, de donde regresa a Santa Catarina como bautista, el informante prosigue: "Y entré otra vez a la Iglesia Bautista, pero hubo dos grupos: un grupo me quería bastante por ver la actitud mía, cómo trabajo, pero otro grupo no está de acuerdo, entonces llamaron, ¿verdad?, al Consejo Nacional, y me entrevistaron, cómo siento, cómo yo predico, pues yo les hablé directamente que yo no puedo hacer cosas por mi propia cuenta, que es el Espíritu Santo, y a ellos no les gustó, y dicen: ahora te vas de aquí, porque usted trae otra doctrina... ya no está usted más aquí en nuestra denominación bautista".

B.-(20) "Alguien vino aquí, a mi casa, vino aquí conmigo, pues, pasó el mensaje a mí de que, bueno nosotros no venimos a forzarle, porque una cosa es, andad con nosotros, andad con nosotros, estamos seguros de que regresás, mejor una cosa pensada, con tiempo...

Porque en la Biblia está que no os embriaguéis con vino, que con vino no puede embriagarse uno... Y sabía muy bien que ni un borracho pues llega al reino del cielo".

B.-(21) "Me abandonaron mi esposa y mis hijos, pero gracias a Dios que yo tenía una hija que ya era cristiana y vivía con una persona evangélica y así me fui con ellos, y luego pues me aceptaron y luego ya pensé en entregarme también al Señor Jesús".

B.-(22) "Esa tarde llegó ese hermano, llevaba su Biblia y abrió en el libro de San Juan... de que Hechos, de que San Mateo, y todo me lo leyó".

Este apartado es, hasta cierto punto, independiente del anterior, porque las experiencias de rechazo recogidas con anterioridad se refieren al individuo ya converso, mientras que las que recogemos ahora son aquéllas que orientaron la adscripción definitiva a una iglesia evangélica (testimonios 14 y 19), provocaron la conversión (caso 21), o bien precedieron a la misma (caso número 11).

En todos los testimonios encontramos justificaciones muy débiles de la pertenencia a una denominación concreta. De hecho, en el subapartado A.2 comprobamos las escasas referencias que los informantes hacen a la doctrina, lo que por lo general se debe a un conocimiento deficiente de la misma (lo que no afecta al conocimiento de la Biblia, común a todos los evangélicos con independencia de la denominación a la que pertenecen). Tan sólo los pentecostales defienden, como algo que los identifica, su particular vivencia de la fe, mientras los no pentecostales sólo ocasionalmente se definen por oposición a la exaltación pentecostal. Congregarse en iglesias de una u otra denominación se debe a razones de proximidad física, pero más comúnmente depende de la congregación a la que asiste la persona que inicialmente evangelizó al informante.

Resulta interesante, a la luz de los testimonios con los que contamos, retomar nuevamente los roles de género. Encontramos sólo dos casos, el 1 y el 4 en los que una mujer es evangelizada por alguien ajeno a su familia. En los restantes casos de conversas —números 3, 11, 12, 13— la evangelización corrió a cargo del marido o de algún familiar. En cambio, en todos los casos de conversos varones —salvo en el caso 19, cuya conversión tuvo lugar a una edad muy temprana, y el 21 que, viéndose abandonado por su alcoholismo, sólo encontró apoyo en el hogar de una hija evangélica— , los personajes que favorecieron la conversión pertenecen a contextos ajenos al familiar, y en ningún caso se debió a la ayuda de la esposa. Esto nos habla de la mayor movilidad social de los varones y de la mayor amplitud de su margen de actuación y para la toma de iniciativas.

Dos de los testimonios (el 19 y el 14) nos relatan otras experiencias de rechazo. El pastor de Sta. Catarina nos recuerda las diferencias que separan a las iglesias pentecostales de las no pentecostales. Fue amonestado por el Consejo Nacional Bautista por cuestiones doctrinales relacionadas con la importancia concedida al Espíritu Santo: lo estaban acusando de pentecostal. En el segundo caso el informante fue rechazado por los carismáticos, como consecuencia de su negativa a venerar las imágenes y la figura de la Virgen.

C) Valoraciones

C.-(1) "Los centros espiritistas son como la religión del diablo, son unas sesiones de demonios que hacen para poner hechizos a la gente... ¡hay tantos aquí! hasta por la radio se oyen, en este país hay un montón de hechiceros... lo que hacemos cuando nos encontramos con esas personas es orar por su liberación, porque sabemos que están llenos de espíritus malos"... "O sea que la gente a la que le va mal en su vida es porque no ha oído la voz de Dios, porque no ha entendido que Dios es uno y que no tenemos que adorar imágenes".

C.-(3) "¡Qué maravilla que todas las naciones creyeran en Cristo!, no habría matadas, no habría bolos, no habrían muertes... el hombre es el responsable porque hace más caso al enemigo que a Dios, y por eso las naciones se arruinan... los católicos se equivocan porque ellos todavía adoran imágenes, que no son dioses, y que Dios prohíbe, porque en toda la Biblia Dios prohíbe que se adoren imágenes. En segundo lugar, veo mal en los católicos el desenfrenamiento en los vicios, y el uno contra el otro... además usan el aguardiente, el cigarro, la parranda, la habladuría, la crítica... hacen brujerías, creen en los espiritistas... todo eso es pecado".

C.-(5) "El alcohol, Satanás mismo se los puso; la drogadicción, el Satanás la pone; la envidia, Satanás, ladrón Satanás, el enemigo de nuestras almas... Dios da sólo paz, amor... sólo especies lindas, gozo... Todos tiene miedo de esa peste, esa enfermedad que se llama cólera, pero Dios no ha permitido que llegue esa enfermedad, es el enemigo el que quiere destruir a todas las almas que no conocen a Cristo, para que se mueran sin Cristo... esa enfermedad puede llegar, pero Dios nos cuidará como cuidó a los israelitas cuando mandó todas esas plagas a Egipto".

C.-(7) "En Guatemala hay mucha gente escogida de Dios, por eso es que hay tantos problemas, porque Dios los permite para que la gente se arrepienta... Dios castiga a quien ama... En Guatemala hay mucha pobreza y todo eso, pienso que la respuesta es ésta: Si se humillare mi pueblo sobre el cual mi nombre es invocado, y buscaren mi rostro... entonces yo sanaré su tierra... Dios ama Guatemala".

C.-(13) "Los católicos ponen candelas, hacen misas, queman cuetes, ponen marimbas, hacen serenata... ahorita pasó el Corpus y ellos hicieron serenata en la noche... sacan unos gigantes grandes a bailar... ellos no quieren la Palabra de Dios, no les gusta, no les agrada que uno les hable de la Palabra de Dios... ellos piensán que los ídolos que están allá en la iglesia son los que valen, y hacen fiesta, ponen marimba y toman... todo eso que ellos hacen no le agrada al Señor, porque ellos tienen mujeres, se quitan las mujeres de unos a otros, toman, o se matan, se pelean, se roban, se envidian, y todo eso no le agrada al Señor... Nosotros amonestamos a nuestros hijos con amor y disciplina, no los agarramos como hacen muchas personas que están en lo católico, y agarran un leño y le dan donde les caiga, sino que amamos a nuestros hijos con la Biblia".

C.-(15) "Los desastres, terremotos... En primer lugar es porque está escrito, Jesús dijo que la venida del Hijo del Hombre iba a ser cuando iba a haber todo esto... guerras, se iban a levantar naciones contra naciones... Satanás es el autor de todo esto".

C.-(16) "Aquí en Antigua hay mucha idolatría, mucha religiosidad, predomina el catolicismo... Dios está en contra de la idolatría, está en contra de buscar otros medios por los cuales podamos tener paz. Hoy día el hombre busca medios como el espiritismo, la cartomancia... Si todo país tuviera cristianos, otra cosa sería, no habría guerra, injusticia, sería todo mejor... Todo gobierno lo es por inspiración divina, Dios pone y quita gobiernos... la dureza de nuestros dirigentes se debe a que el pueblo muchas veces es insurrecto".

C.-(19) "Antes de los 18 años, yo comencé como de 14 años a bailar, beber, fumar... De todas formas, Satanás ataca más a los evangélicos, porque él sabe que han salido y entonces... Satanás está con los católicos, por eso es que hacen la brujería, la hechicería y todo, están contentos así, pero Dios nos sacó a nosotros... de la cárcel del mundo, de esa cárcel de perversidad y delincuencias... Los carismáticos imitan bastante... está bonito lo que están haciendo pero no han salido, ellos todavía adoran a la Virgen María, ellos adoran bastante al pontífice, ellos todavía van a ciertas festividades mundanas... pero están tan cerca, que es sólo un paso, arrepentirse, sólo ese paso, y bautizarse como Dios se bautizó en el río Jordán".

C.-(20) "Pues esos problemas de como está Guatemala son por la bebida, qué sería si todos no tomáramos... porque el que es borracho se vuelve sinvergüenza, ladrón, tramposo, todo se vuelve uno... y uno que no toma, ya trabaja tranquilo... todos los que estamos sufriendo en el alcohol, los que no han dejado, que aquí en Guatemala son muchos, todos los que no han creído en Dios".

C.-(21) "Cuando yo era católico, decía que era cristiano, tenía un Dios pero ahí está que el catolicismo tiene más formas de mandar a una persona al pecado, tal como fue el caso mío... Yo por decir hay Dios y que esto y lo otro, pero tenía más oportunidad de haberme desviado y haberme tirado al licor".

C.-(22) "Yo les platico a mis criaturas acerca de que seguir el mismo camino del catolicismo no es bueno, porque estar uno adorando esas imágenes, esos ídolos, la verdad es que todas esas cosas son vanidades. Antes, pues sí, yo los adoraba, y compraba flores, candelas, veladoras, inciensos, pero hasta hoy en día me estoy dando cuenta de que son vanidades, porque como dice la Biblia que los imágenes tienen ojos mas no ven, tienen oídos pero no oyen, tienen manos mas no palpan, tienen pies mas no andan, y... si uno los bota no se levantan, si de veras tuvieran milagros como el Señor que está en los cielos, se levantarían solas... En la Iglesia Católica no está la presencia del Señor, y en estas iglesias evangélicas legalmente se siente que yo ya he tenido un cambio, se siente todo alegre con el gran amor de venir a alabar al Señor. También en la casa leemos la Biblia... El sacerdote católico de San Antonio lo que tiene es agarrada bien duro la Biblia, y no declara todo lo que es la Palabra de Dios, porque si él llega a declarar todo lo que es la Palabra de Dios, seguramente que todos ya no van a llegar a la iglesia católica, me imagino que todos van a venir a la iglesia evangélica... Y cuando llega la fiesta y ponen marimba y todas esas cosas, a mí ya no me gusta verlo porque ahí es una perdición... Hay mucho cambio en estas iglesias, mucho cambio, porque ahí salen de la misa y ya salen con malas

palabras, otras palabras en alto, y aquí en esta iglesia evangélica guardan más respeto, y adoramos más al Señor".

En este apartado también he querido recoger un conjunto de valoraciones en sentido amplio. No sería correcto plantear que el individuo comienza a "valorar" cuando termina la referencia directa a su propia vida y su propia experiencia. Las valoraciones sobre lo externo a su propia experiencia no son algo desligado de ésta, sino que por el contrario, nacen de ella. Es sólo desde el punto de vista analítico que puede sugerirse esta separación. Este es precisamente el planteamiento que inspira la articulación de los discursos religiosos y bíblico-ideológicos, de la que me ocupo en el último capítulo. En este apartado he recogido valoraciones de naturaleza diversa: sobre otras prácticas religiosas, sobre algunos problemas sociales (pobreza, drogadicción, delincuencia etc.), sobre la situación del país en sentido amplio (ya que en el capítulo siguiente lo abordaremos en detalle). La razón por la que aquí he considerado oportuno agrupar estos tres temas es porque en los testimonios aparecen ya agrupados. No perdamos de vista que en este capítulo el protagonista es el testimonio, y las referencias a este tipo de temas las hace el converso libre y espontáneamente. En el capítulo siguiente, la técnica empleada es la entrevista, la cual me ha permitido profundizar y matizar lo que ahora aparece tan sólo esbozado.

Los problemas sociales más acuciantes desde el punto de vista del converso son aquellos que implican conductas inmorales, conforme a su escala de valores estructurada en torno a la ética cristiana. En los testimonios 3, 5, 13, 19, 20 y 21 (además de los testimonios 8 y 23 que voy a reproducir íntegros al final de este apartado), se mencionan sin excepción el alcoholismo ("estar bolo") como el problema más preocupante. Ello es comprensible si tenemos en cuenta, en primer lugar, la tasa de alcoholismo en Guatemala, en segundo lugar la "inmoralidad" de las conductas que propicia la práctica alcohólica y, en tercer lugar, lo dañino de sus consecuencias en términos laborales y familiares. El tabaco constituye la segunda parte del tándem, y a él le siguen "fiesta", "parranda", "candelas", "marimbas", "serenatas", "cuetes" (cohetes), todas ellas asociadas a prácticas festivas católicas. Es curioso que al alcohol siga en importancia el tabaco, cuando parece difícil equiparar los perjuicios que ocasiona uno y otro en los términos descritos. En este caso diría que lo que significa fumar es resultado, no de los perjuicios que en términos sociofamiliares puede ocasionar tal hábito, sino de lo que indica qué 'no es' el fumador, es decir, converso evangélico.

La idolatría y, en menor medida, el espiritismo son otras de las constantes que figuran en las valoraciones a propósito del "mundo". En el testimonio 1 se aborda el segundo. En un país donde el porcentaje de población indígena es tan alto, y en el que cinco siglos de imposición católica no han logrado aniquilar las prácticas prehispánicas, es muy común encontrar en los discursos evangélicos numerosas referencias a la "hechicería indígena" ("hay en este país un montón de hechiceros"). Según dicen los evangélicos, la idolatría traída por los católicos españoles no hizo sino empeorar las cosas, lo que explica la maldición que pesa sobre Guatemala por haber ofendido doblemente a Dios. Esta maldición está aliviada por la opinión, muy extendida, de que el país ha sido escogido por Dios (informante número 7), y los desastres son entendidos como un "castigo" que persigue forzar el arrepentimiento de

todos los guatemaltecos. La visión apocalíptica de los que esperan la segunda venida de Cristo explica todo lo demás (caso número 15).

En los testimonios 19 y 21 reaparece Satanás como principal enemigo de los evangélicos y aliado de los católicos. Este es un aspecto que ya señalamos con anterioridad. A los evangélicos los ataca porque han salido de su terreno ("el mundo"), y con los católicos está, y buena prueba de ello es que se entregan a brujerías y hechicerías. En esta afirmación se ignora, por un lado, la ortodoxia católica (que obviamente rechaza esas prácticas); por otro lado, se extiende sobremanera el término 'católico', que incluye a los indígenas que practican "el costumbre", y, por último, se minimiza la creencia en espíritus que conllevan las prácticas exorcistas admitidas por los pentecostales —el testimonio 1 es un ejemplo— . Lo que sí subyace, y el fragmento 21 lo ilustra, es que la ausencia práctica de severidad moral y exigencias éticas que caracterizan a los católicos, da más oportunidades para la desviación y la perdición del individuo: "el catolicismo tiene más formas de mandar a una persona al pecado".

D) Proselitismo individual

D.-(3) "Desde el día que me entregué a Jesucristo como mi salvador, desde entonces empecé a hablarles a mis vecinos que había un salvador que podía salvarles a ellos también, que las religiones no salvan, cualquier religión que sea no tiene poder para salvar el alma de ninguna persona, sólo Jesucristo porque fue a la cruz y derramó su sangre ahí, y dice que por su sangre y por sus llagas fuimos sanados... que María es la madre de Dios, una virgen santa, pero que ella no puede salvarnos, que ella misma necesitó de la salvación por medio de Jesucristo... Desde hace 43 años predico la Palabra de Dios y he visto muchas almas regeneradas, salvadas, hogares cambiados, de ser hogares destruidos en la borrachera, en la maldad, perdidas, las he visto hechas unas santas de Dios predicando la Palabra",

D.-(4) "Shaddai es tan grande que, bueno yo he predicado cosas chiquitas en mi grupo de jóvenes, pero predicar como Harold Caballeros es algo bien alto... Sueño con llegar a hacerlo algún día, pero una misma acepta que le hace falta mucha sabiduría, mucho camino todavía".

D.-(5) "Hay muchas muertes, y esa enfermedad, el cólera... ¡es un momento en que hay que testificar!, por estos peligros, más que todo, ¡que se mueran sin Cristo, es una pérdida de almas! tenemos que salir a evangelizar... todita la iglesia, no solamente las diaconisas, ¡todo el pueblo de Dios!... En la iglesia nos enseñan a decir a las personas que hemos recibido a Dios, y yo tengo que salir a otras casas a decir que he recibido a Dios, por qué soy lo que soy ahorita".

D.-(6) "A través del sufrimiento, nosotros vemos su gloria en nuestra vida... Dios tiene un propósito con cada uno de nosotros, hermano, si a usted le han venido cosas negativas a su vida, si han venido dificultades, si han venido problemas, si han venido enfermedades, hermano, Dios tiene un propósito, Dios quiere que su fe crezca... ¡En el nombre de Jesús Nazareno! vengo rompiendo con todo trabajo de hechicería... vengo rompiendo con todo ancestro... con toda posesión demoníaca... este pueblo ha sido llamado para

ser libre, ¡por la sangre de Jesucristo!... el espíritu de Dios se está moviendo y la sangre del Cordero nos cura, ¡aleluya!"

D.-(7) "Me gusta hablarles a las personas y nunca me cansaré de hablarles que sólo Cristo puede darle la solución a cualquier problema, enfermedad, problemas económicos, los problemas sólo se solucionan por fe... No me canso de decir que Cristo pronto viene, que hay señales... En *Mateo* 24 se relata que antes de su segunda venida habrá pestilencias, habrá rumores de guerra, se comerán unos contra otros... Cuando su Palabra sea esparcida por toda la tierra es porque está pronta su venida. ¡Por eso ahorita hay que estar predicando el Evangelio!... Toda persona tiene que someterse a la Palabra de Dios, porque es la única manera de experimentar un cambio en su vida personal... porque si el hombre llegare a morir y ahí se terminó todo, ¡cuántos no desearíamos la muerte!"

D.-(11) "Yo quiero decirle que realmente la Palabra de Dios transforma, la Palabra de Dios nos da valor, nos da fuerza para soportarlo todo, y ante todo nos da vida, una vida en Cristo Jesús... Nos agrada decir que el Señor es amor y nos enseña a dar ese amor, nos encanta llevar la Palabra del Señor a todas las criaturas... a los dos nos gusta llevar el mensaje... cuando alguien está interesado y cuantas veces se nos presenta la oportunidad, lo transmitimos, en el trabajo, en el hogar, donde quiera que estemos".

D.-(12) "Mira, en Cristo somos más que vencedores, y pienso, en este momento el Señor me pone en mi corazón que te diga que si tú tienes algo que entregar al Señor, algún vicio, no solamente vicio, a veces amamos algo que no debemos de amar, que no es del Señor, no lo hagas con tus fuerzas, sino que él lo haga, deja que la obra la haga él".

D.-(13) "Entonces, cuando él aceptó, y luego yo, entonces ya empezamos a hablar del Evangelio en el motor, en la camioneta, en el mercado, en el tanque, yo empecé a compartir la Palabra de Dios, y es así como han venido muchas almas, que ya somos como setenta... y les digo que nuestro Señor Jesucristo es el único que cambia y que de veras que no hay otro Dios más que un sólo Dios vivo, verdadero, así es como yo les empiezo a evangelizar... no sabéis a qué hora os vendrá el Hijo del Hombre, el Hijo del Hombre vendrá como ladrón en la noche... y que él todo lo puede perdonar, lo que él no va a perdonar cuando venga por su iglesia es que hayan rechazado su Palabra... y cuando están platicando las personas pues yo me pongo también a platicar, así como ahora que está la vida bien... pues que todo cuesta, entonces les digo que es porque se está cumpliendo lo que dice la Biblia, porque todo está caro y no se puede comprar nada, entonces todo se está cumpliendo".

D.-(14) "La Palabra del Señor dice que el que quiera predicar la Palabra que comience primero por su casa, y fue así como el Señor me respondió, porque le oré mucho y le dije que si él convertía a mi esposa y a mis hijos, le ofrecía predicar el Evangelio en la aldea de San Pedro Las Huertas... Yo tenía que cumplir con lo que había prometido... salía a predicar pero me encontraba a veces sin palabras... pero la Biblia dice que cuando fuéramos a hablar en su nombre que no pensáramos qué íbamos a hablar porque él nos pondría palabras... Permítame decirle a usted que me escucha, que el Señor le ama, el Señor

quiere salvarle, sólo resta que usted reconozca que tiene necesidad y que necesita de un salvador. La vida eterna comienza desde el momento en que usted cree, por fe... Predico a un Dios que vive (el informante llora), un Dios que ha resucitado, un Dios que dio su vida por el amor de todos nosotros... el hombre sin Cristo está muerto en delitos y pecados, el hombre sin Cristo no tiene absolutamente nada... Así, tengo ya 14 años de predicar el Evangelio... a toda persona que me escucha cuando le hablo del Señor le digo: si usted se encuentra sufriendo y no tiene descanso en su vida le invito a que vaya a descansar en los brazos del Señor... Si usted rechaza a Jesucristo como su Dios y salvador, es porque no ha pensado que tiene una alma y esa alma sólo Cristo Jesús se la puede salvar, de otra manera usted no puede entrar al reino de los cielos... así evangelizo de casa en casa".

D.-(16) "El Evangelio no es una religión más, el Evangelio es el poder y la salud de Dios vivientes... cuando mi señora madre sanó, yo seguía trabajando, estaba contento, entonces el Señor me llamó al ministerio, sentí en mi corazón que quería enseñar, quería compartir más el Evangelio, quería contar mis experiencias como las estoy contando ahorita, para que el mundo crea en Dios... Lo interesante de venir al Evangelio es que tu vida cambia, tú ya eres una nueva persona, ya no eres la persona que eras, porque la Biblia dice que nuevas criaturas somos, las cosas viejas pasaron y he aquí todas son hechas nuevas en Cristo Jesús, tu hombre, tu ser interno es nuevo, naces de nuevo aunque físicamente sigas siendo igual... Sin Dios no somos nada, sólo Dios nos puede librar de las garras del enemigo".

D.-(19) "El me ofreció un cigarrillo y le dije que no, que era evangélico, entonces él me preguntó: ¿cómo es el Evangelio? Yo le respondí: el Evangelio es el poder de Dios, y a mí me hizo un poder de Dios cuando, de joven, me sanó, quitó mis dolencias, al instante me regocijé, sentí la presencia del Señor, hasta la fecha; por eso es que yo dejé todo eso como fumar, y él me dijo: aquí no están los creyentes, tus hermanos, para que te puedan mirar, pero le contesté: el único Dios verdadero del universo está conmigo, y él me preguntó, ¿y el Dios está conmigo? Sí, le dije yo, está con usted. ¿Y cómo está Dios conmigo? Sí, Dios está con usted, es el aire que entra y que sale... y él me preguntó ¿está el Diablo conmigo? Sí, está también le dije yo, ¿y cómo está el diablo conmigo? Es su carne le dije nuevamente... ¿Y usted?, me preguntó... Yo soy separado, desde que me convertí a Cristo, mi cuerpo ya no es el enemigo de mi alma, sino que es templo del Espíritu Santo... Oh! qué maravilloso esto amigo, qué cambios éstos, me dijo... Dobló sus rodillas en la carreta de bueyes y aceptó al Señor como su personal salvador".

Este apartado recoge muestras de la fuerza y la perseverancia proselitista de los conversos evangélicos. Además del proselitismo institucionalizado y financiado, de las campañas de evangelización, de la formación en cada iglesia de un cuerpo de evangelizadores oficiales con cargos que se van renovando, cada converso siente "el llamado" al hacer suyo el mandato bíblico que reza "id y predicad el Evangelio a toda criatura". La labor evangelizadora forma parte inexcusable de los deberes de todo cristiano y es su único contacto legítimo con "el mundo". Esto no es en absoluto aplicable a los conversos de posición socioeconómica elevada

que, como veremos a propósito del segundo testimonio que a continuación reproduciremos íntegramente, incursiona en "el mundo" de otra manera y con propósitos bien definidos.

El testimonio 5 nos habla de la evangelización e incluye el poder del testimonio personal en esta labor; el 13 nos narra la rapidez con la que el converso comienza a "compartir" su nueva fe. El 14 enfatiza la prioridad de la familia como primer sector del "mundo" que ha de ser convertido. El proselitismo individual se sostiene sobre discursos que se estructuran en torno a cuatro grandes temas:

1º) las contradicciones de los católicos, ignorantes de que buena parte de sus prácticas no son bíblicas: la figura de María, de los santos, el poder de un Dios vivo y la importancia de su sacrificio en la cruz frente a la falta de poder de las "religiones", de poder para salvar (caso 3);

2º) el poder transformador del Evangelio, esa capacidad que sólo él posee —de hecho, es su principal oferta, y de ahí la importancia de los testimonios personales—, de convertir a los individuos en "nuevas criaturas" (caso 16);

3º) el sufrimiento personal, los problemas de la vida diaria, que desde el converso evangelizador son interpretados ante el inconverso atribuyendo a esos problemas un carácter sagrado: Dios tiene un propósito en la vida de los que sufren, y lo anuncia precisamente mediante el sufrimiento. Los problemas económicos, la carestía de la vida (caso 13) también son abordados, y explicados desde una visión milenarista y apocalíptica, por lo que al anunciar la pronta venida de Cristo adquieren un carácter positivo, al igual que el sufrimiento personal visto como propósito de Dios (caso 6). En todo ello está implícita la demanda y la oferta de salvación, "porque si el hombre llegare a morir y ahí se terminó todo, ¡cuántos no desearíamos la muerte!" (caso 7). Naturalmente, yo no quedo a salvo de estas ofertas (caso 12).

4º) la urgencia milenarista: Cristo pronto viene, y hay señales que lo anuncian (entre otras, las ya mencionadas), es decir, es algo empírico (al menos en Guatemala) que las catástrofes se suceden, y al igual que en la vida de las personas adquieren el sentido de un propósito de Dios, en la vida del país anuncian el juicio final. Además, es promesa bíblica (caso 7). La evangelización es por tanto una tarea urgente (caso 13), porque Cristo no perdonará cuando venga por su Iglesia a todos los que rechazaron su Palabra (caso 14).

CARLOS Y ROBERTO: DOS TESTIMONIOS

Me ha parecido necesario incluir al menos dos testimonios completos que puedan mostrar el desarrollo de la narración y la inserción contextualizada de las secuencias. Asimismo muestran el lugar que tiende a ocupar la información que hemos desglosado al tratar la EST. Estimo que el primero de ellos, perteneciente al informante número 8, no sólo se ciñe formalmente al esquema que hemos definido como estándar, sino que corresponde a un estilo expresivo específico, incorpora una interesante multiplicidad de voces y presenta en sí mismo unos contenidos fuertemente dramáticos y un modelo de conversión de los más radicalizados que he encontrado:

"En este precioso día, amigo que me escuchas, quiero mandarte un saludo desde mi bella patria como lo es Guatemala. En esta tarde el Señor ha puesto una preciosa lectura en mi corazón y quiero compartirla contigo, y dice así a la luz de su santa y bendita Palabra: 'Resignadamente esperé a Jehová, ¡aleluya!, él vínose a mí, oyó mi clamor, y me hizo pasar de un lago de miseria, de lodo cenagoso, y puso mis pies sobre su peña y enderezó mis pasos'. Amigo que me escuchas, y tú hermano, y hermanita querida, que el Señor te está dando el privilegio de escuchar su Palabra, vamos a rogarle al Señor con todo nuestro corazón que ilumine tu entendimiento, y a ti amiga y a ti amigo, que el Señor también en su soberana voluntad permite que escuches este testimonio, vamos a rogarle que abra tu entendimiento y que sensibilice tu espíritu... ¡Padre! ¡en el nombre poderoso de Jesús! Venimos rogándote que en el nombre de tu hijo Jesucristo, que es sobre todo nombre, ilumines y abras el entendimiento de nuestros amigos, Padre, como también te suplicamos que tus hijos que en esta hora se encuentran débiles en su fe, Señor ¡fortaléceles!, Padre, como también aquellos, aquellos, Señor, que se han separado de tus caminos, ¡Padre, por favor te suplicamos... levántales Dios mío! ¡ayúdales, Padre bueno, oh Señor de gloria, Señor de misericordia, te suplicamos!, ayuda a aquellos, que están descarriados Dios mío, Señor, como lo son el homosexual, ¡Señor, por favor! mira a la mujer ramera Padre, mira al lustrador de zapatos, ¡Señor!, por favor, ten misericordia, mira al homosexual, al asesino, al ladrón, ¡Señor!. ¡En tus manos los encomendamos Padre! porque así como ellos se encuentran en el lago cenagoso, en el pozo de miseria, ¡Señor, levántales para que resplandezca la luz admirable de tu santo y querido Evangelio! ¡aleluya!... aleluya... gloria a Dios".

"Bien, mi amigo, cuando la Biblia dice: 'Esperé a Jehová pacientemente', no es de que yo tuviera una certeza de que Dios vivía y de que él era poderoso para cambiar una vida, para cambiar una vida de donde se encontraba, una vida nefasta, una vida llena de cosas muy negativas, muy tremendas. Quiero decirte, mi amigo, que sólo por una religión a mí me habían dicho que existía un Dios, pero no sabía que él era poderoso y que tenía todo el control de esta humanidad para cambiar una vida como era la mía. Quiero que pongas mucha atención, quiero que abras tus oídos para lo que a continuación quiero relatarte. lo que voy a relatarte no es sacado de novela, no es un cuento como algunos piensan que lo es el Evangelio real de Nuestro Señor Jesucristo, lo que voy a relatarte a continuación no es para que tu pienses de mi y digas en tu corazón: 'pobrecito, pobrecito ese hombre, quien era'. No vayas a pensar que lo que te sigo relatando es para que tú digas: 'cuán macho era ese hombre ¡yo soy mejor que él!'. No mi amigo, nunca ha sido esa mi intención. Mucho menos también, quiero decirte con todo mi corazón abierto, no es para ofender en lo que tu piensas, no es para lastimar en lo que tú crees, porque, como te repito, es para darle toda la gloria y toda la honra a aquel Señor que vive y permanece para siempre y que sigue siendo el mismo de ayer, de hoy, por todos los siglos...

"Quiero decirte que a ese Dios que vive allí en el cielo, pero que ahora mora en esta tierra a través del Espíritu Santo, sólo de oídas lo había oído, pero no sabía que existía. Hasta este momento no sabía en realidad quién era el que controlaba mi vida, no sabía quién era el que manejaba mi vida, una vida muy desordenada, una vida que a muy corta edad empecé en el maligno vicio del alcoholismo. Como eso fue prosperando, a

una edad bien corta, de 14 o 15 años, el Diablo, que, como dice la Biblia, es el dios de este siglo, empezó a tomar control de mi vida, ¡empezó a tomar un control muy fuerte en mi vida! tanto que el alcoholismo llegó a tal grado, en mi corta edad, que ya no me satisfacían uno, dos, tres tragos, yo quería emociones más fuertes, algo que fuera más fuerte que el alcoholismo... Quiero decirte,amigo, y aun a ti, mi hermano, en esta hora en que tú estás flaqueando en tu vida espiritual, quiero que lo que te estoy relatando sirva para que el Señor de la gloria vuelva a motivar nuevamente tu vida y que tengas conocimiento de dónde estabas antes, quién eras antes de que tuvieras a Cristo en tu corazón... También así, mi hermano querido, te exhorto en esta hora...

"Pues bien, mi amigo, como te relataba, yo buscaba emociones más fuertes que el alcoholismo, y como Satanás, el que tiene control de esta vida, el que tiene control de este mundo, no se duerme, como dicen las Escrituras, anda como león rugiente alrededor de su pueblo buscando a quién devorar, en mí no fue la excepción. Mandó un su emisario, mando un su delegado y en su oportunidad exacta me dijo: ¡Carlos, yo puedo llevarte a un lugar donde tú vas a encontrar lo que tú estás buscando!, y me dijo: ¡sígueme! Como yo tenía mi entendimiento enceguecido, le seguí, y no estoy predicando ni estoy censurando a ninguna institución, pero dios permitió que aquella institución sirviera como puente para que yo pasara a lo que tanto buscaba, y fue en la institución armada, fue en el Ejercito nacional de Guatemala donde me empecé a alistar de muy corta edad, a escasos 18 años. Y fue ahí, fue en ese lugar, no puedo decir horrendo, no puedo decir en esta hora que es un lugar tenebroso, porque Dios también ha instituido las autoridades para que ellos tomen control de todo aquél que hace lo malo, lo que pasa es que también en esos lugares se mueve el enemigo de una forma muy tremenda, y quiero decir que precisamente ahí estaba ese ser maligno esperándome, y tomó mi conocimiento, tomó mi alma, tomó mi vida, y empezó a entrenarme de lo que quería que yo fuera en sus manos...En cierta oportunidad me dijo: ¡Oye, Carlos, ¿no quisieras tú sentirte más alegre?, ¡oye Carlos! ¿no quisieras tú sentirte más motivado, algo que te saque fuera de onda, fuera de órbita?... si tú tan sólo probaras un cigarrillo de éstos, verías como tu mente se va a ir de esta tierra y te vas a sentir en otra dimensión, como que tú vas a caminar en las nubes...!

"Claro, eso llamó mucho mi atención, eso motivó mucho mi vida y despertó en mí una curiosidad tan grande que le dije: ¡quiero probarlo...! ¡Lo único que el Diablo no me dijo es que iba a ser un vicio que me iba a traer de cabeza durante once largos años!, once míseros años que fueron algo que dejó tan marcada mi vida, hasta el día de hoy llevo esas marcas... durante el transcurso de este testimonio tú te vas a dar cuenta en qué consisten esas marcas. Pues bien, me dijo: ¡has probado el alcohol y no has satisfecho tus necesidades... prueba esto! Por primera vez me daban la mitad de un cigarrillo. Acá en Guatemala, a esos cigarrillos, en el caló popular les llamamos puros, un puro de marihuana. Entonces, me dijo: ¡fúmate no más esta mitad, y hazlo así...' El se encargó de una manera tan fina de meterme en ese nefasto mundo de las drogas, y lo consiguió, lo consiguió porque controlaba mi mente a su antojo, y empezó una vida de miseria, una vida tortuosa. Cuando yo no tenía dinero para comprar el vicio, yo tenía que salir a las calles a asaltar gente. Yo estaba en una institución armada, legalmente autorizada, o sea que como pertenecía a esta institución armada, yo portaba unas armas legalmente y,

con la cobertura de esa ley que cubría mi vida, yo empecé a hacer cosas muy ilegales, pero como todo tiene un fin, recuerdo que una noche de un noviembre nosotros cometíamos un error, un grave error que por poco nos cuesta la vida, y ahí mismo nos capturaron en un hecho delictivo, ¿y sabes qué pasó? Por primera vez me llevaban a un tribunal militar y me consignaban a una larga condena por vituperar a una institución armada. Me llevaron a una cárcel muy grande, bien grande, acá en Guatemala, que sólo de nombre se llama granja, que trata de regenerar a las personas, pero de eso no tiene absolutamente nada, y sentenciaron mi vida, y sentenciaron a tres personas, y fue precisamente en esa granja penal donde el Diablo completaba la obra que el quería de mi vida. Cuando nos comunicaron la sentencia, para mí fue algo tremendo, sentí que el mundo se me venía encima, nunca había estado en una cárcel tan grande, pero alguien me dijo una vez: ¡Carlos, hazle frente porque la cárcel no mata a la gente, las rejas no matan a los hombres, ¡y tú eres muy hombre, tú eres muy macho, tú puedes hacerle frente e incluso aquí puedes hacer mucho dinero!, ¡ven!, me dijo, y yo te enseñaré cómo puedes hacer mucho dinero.

"Y esta persona me empezó a entrenar de una forma tan tremenda, pues cuando yo saliera a la vía pública tenía que poner en práctica lo que ahí me habían enseñado. Y fue en ese lugar tan tremendo donde se cumple esta palabra: 'llegué al fondo de un lodo y de un lago cenagoso', fue en ese lugar tan nefasto donde Dios permitió que yo tocara las profundidades más negras de mi vida... ¡Ahí, dios me permitió ver cómo un hombre violaba a otro hombre! Ahí el Diablo se encargó de perfeccionarme cómo meterle el cuchillo a mi prójimo, cómo apretarle el cuello a mi prójimo para quitarle sus pertenencias... Pero mi vida estaba tan enceguecida, el dios de este tiempo tenía tan controlada mi vida, que para mí Dios ya no existía, sólo de oídas lo había oído, pero no lo conocía...

"Así pasó el tiempo, así transcurrió ese tiempo tan largo... pero Dios, tan bueno, tan misericordioso, permitió que saliese de ese lugar tan horrendo y... ¿sabes que pasó cuando salí?... salí con un rencor tan grande, con un odio tan grande a la sociedad, que no andaba buscando quién me las debía, sino quién me las pagara... Cuando salí a la vía pública, empecé a poner en práctica todo lo que ahí se habían encargado de enseñarme... En mi casa, en el hogar que Dios me había permitido que tuviera, empecé a cultivar matas de marihuana, empecé a tener una vida más negra, más delictiva, más violenta de la que antes tenía. Te digo salí por primera vez de ese lugar, porque el Diablo me llevó ¡cuarenta veces! a las prisiones, a muchas prisiones, aquí, en la República de Guatemala, cuarenta veces detenido, con sentencias de ocho años, de cinco y de muchos años más. Entonces, mi vida fue decayendo tanto, tanto, que comencé a traficar marihuana de la república mexicana para Guatemala, pero como es lógico, la ley me empezó a perseguir y principié a caer una, dos, tres, cuatro, veinte, treinta... ¡cuarenta veces!, pero en todas esas veces que caía en las prisiones, mi vida se convertía en más odio, mi vida se hacía más negra todavía. Tanto que yo ya asaltaba a la luz del día, tanto que mi vida estaba tan negra, tan corrompida que yo no quería saber de nada ni de nadie, mi vida estaba tan cegada que yo no creía ni en el Dios mismo que está en el cielo (lo dice con llanto), yo no creía jamás en que él decía que seguía siendo el mismo de ayer, de hoy, por todos los siglos, ¡aleluya!...Mi alma glorifica a Jehová ahora... Mi alma bendice su santo nombre, porque para siempre ha sido su misericordia sobre mi vida... Oh, bendecimos su nombre...

gracias señor porque tú me permites testificarle a todo el mundo de dónde me has sacado y de dónde puedes tú sacar a los demás, Padre bueno (vuelve a llorar). ¡Oh, gracias Señor!...

"Pues bien, en cierta oportunidad ese ser tan nefasto que es el enemigo número uno de Dios, me llevó a una prisión, y alguien me dijo allá adentro: '¡Oye, Carlos, tú lo que necesitas es tener conocimiento de que sí hay un Dios, y de que ese Dios puede ayudarte! ¡Pues bien', le dije, 'dime dónde está ese Dios para que yo le busque, a ver si me puede ayudar, porque yo no necesito de él, yo tengo un grado militar, yo tengo mucho dinero, yo trafico muy buena marihuana, yo trafico muy buenos aceites, ¿para que necesito a Dios?, dímelo, ¿dónde está?' Y él me decía: 'vete acá derecho, a dos cuadras de esta prisión hay un templo muy suntuoso, ahí está Dios, ahí puedes encontrarlo'. Corrían las diez de la mañana cuando el carcelero me dijo: 'Carlos, vete porque te damos la libertad'... Salí pero no con gozo, sino con rencor, y me dispuse a ir a buscar de ese Dios del que me habían hablado, de ese posible Cristo. Aunque yo no creía que el tuviera poder para cambiar, yo no necesitaba de él, ¡no!, ¿para que?, yo estaba bien así como estaba... Llegué a ese templo, un templo muy suntuoso de los que hay aquí en la Antigua Guatemala, un templo de mucha tradición, llegué y me paré ante la imagen...Y te voy a decir estas palabras literales, es mi vida mi amigo, es mi testimonio, no quiero que con esto que voy a decir te sientas ofendido en lo que tu crees, porque es lo que pasó. Dije estas palabras: 'Señor, yo creo que tú eres el hijo de Dios, pero si tú existes, cambia mi vida, quita este peso sobre mi alma, ¡Señor ya no aguanto más! Mira cuántas veces he visitado tantas cárceles, cuántas veces he salido del país, y no siento satisfacción en mi vida, Señor, si tú eres Dios y si de veras, como dicen, tú puedes cambiar, cámbiame que aquí estoy, haz algo en mi vida'... ¿Y sabes qué pasó?... No pasó nada, ¡no pasó absolutamente nada!, porque la imagen que estaba ahí enfrente tenía ojos pero ellos no veían, tienen oídos y no oyen, tienen boca y no hablan, tienen pies... y no caminan, porque a la luz de este santo libro, ellos no tienen poder, el único que tiene poder es Nuestro Señor Jesucristo que murió allá en la cruz del Calvario por ti y por mí. ¡El sí tiene poder!, ¡el sí puede cambiar una vida!.. ¿Sabes? Salí más cargado, más decepcionado...

"Para terminar con esa fe que todavía quedaba en mi vida, como a dos cuadras de ese templo, de esa iglesia, me cruzaron un vehículo y se bajó un señor con una gorra —en esa gorra tiene dos estrellas, acá le llamamos coroneles— , y me dijo: 'oye, súbete al carro porque tienes un problema muy serio con nosotros', y yo le dije: 'oiga, jefe, ¿pero qué problema tengo con usted si yo ahorita vengo de allá del presidio? Ustedes me encarcelaron, entonces, ¿cuál es el problema si yo ya pagué mi culpa?' Y me dice: 'no, Carlos, anoche se robaron un vehículo y tú fuiste, porque te vieron'. ¿Cómo crees que me sentí en mi fe, en mi poca fe religiosa que aún quedaba? ¡No! me dije, ¡Dios no existe, y aquí que se hunda el barco!. Y me metieron al vehículo y me vuelven a regresar al mismo lugar... Recuerdo bien que esa vez sólo una hora salía en libertad, y venía de regreso con un delito peor del que me habían acusado la primera vez... Y ahí fue donde dije: ¡ahora que se termine todo, ¡no quiero saber de nada ni de nadie!. Me fugué, me agarraron, me dieron una torturada muy tremenda, algo que dejó marcas muy profundas en mi cuerpo, y lo que estaban haciendo era no más aumentar mi odio, mi rencor, y me regresaron a este lugar nuevamente...

"Allí, alguien me dijo: 'Oye, Carlos, para que a ti te respeten tienes que usar estos tatuajes' Quiero decirte, en lo que yo pensaba era que yo necesitaba ser aun más hombre, y empecé a tatuarme todo mi cuerpo, todo mi cuerpo lo traigo lleno de tatuajes. Eso hacia el diablo conmigo, eso ponía él en mi mente, y que con eso yo iba a ser más hombre... ¡Oh!, pero qué misericordia la de Dios. Empezamos a meternos en una serie de problemas en este presidio... querían trasladarnos a una penitenciaría más grande, pero pienso que dios ya me estaba guardando y no lo permitió... Nos absolvieron de este caso, y de la alegría empezamos a ponernos una borrachera tan grande... aquí en Guatemala cuando uno ingiere licor, inhala pegamento, o fuma marihuana se le llama que estamos 'cruzaos', y te imaginas, habíamos inhalado, habíamos fumado, habíamos bebido muchos tragos... Recuerdo que íbamos por una calle a eso de las dos de la mañana, y el amigo que iba conmigo me dijo: 'Mira, ahí viene uno de los que nos deben, déjamelo'. Y le dije: 'No, déjalo, ¿para qué?' 'No', me dijo, 'este me las paga hoy'. Y ahí mismo lo mató, ahí mismo lo ejecutó, pero el Diablo que quería acabar con mi vida hizo que alguien nos viera y nos fue a acusar de homicidio y nos regresaron a una prisión. ¡Otra vez a la prisión! ¿Cuándo iba a dejar yo de llegar a las prisiones?, no sabía, pero Dios que es bueno, que es tan bondadoso, mandaba a su ángel y me decía: 'Oye, Cristo te ama'. ¡No!, le decía yo, ni lo conozco ni me interesa saber, no quiero saber ni de Dios ni de nadie. ¡Vete!, yo soy muy hombre para irme de esta prisión, ¡y me voy a ir!'. Y me fui... pero dios ya había puesto su dedo en mi vida y ya había designado que iba a empezar a tratar con mi vida muy fuerte, y recuerdo que en cierta oportunidad me llevaron a una congregación evangélica, ¿ cómo crees que salí? Simplemente dije: ¡todos están locos!, yo nunca voy a ser loco, jamás voy a ser uno de esos...

"Pero Dios ya había dicho: 'No, hijo mío, tú vas a ser mío, porque tú tienes que predicar mi palabra, tú tienes que gritar a los cuatro vientos de dónde te saqué yo, y no el hombre'. Te voy a decir, por mí hicieron muchas cosas, alguien me dijo una vez: 'Oye, Carlos, camina 40 kilómetros a pie y el que vas a encontrar ahí te va a sanar'... no dio resultado. En otra ocasión me dijo un familiar bien cercano: 'Oye, ve a este otro lugar, allí te van a sanar', pero no, no era ahí... La hechicería no pudo hacer nada en mi vida, no pudo cambiar mi vida; la ciencia humana no pudo cambiar mi vida; literaturas fuertes como Lenin, Marx, Oliverio Castañeda, Camilo Cienfuegos, ellos no pudieron cambiar mi vida, porque ellos fueron tan hombres como yo, tan pecadores como yo lo era en ese momento, pero Dios ya había dicho... 'de mis manos no te me vas hijo mío' (el informante lo dice con llanto).

"Bien, un lunes... recuerdo perfectamente que ese domingo en la noche nos habíamos puesto una soberana loquera, y otro día, otro día lunes... No sé por qué, pero Dios siempre ha actuado en mi vida los días lunes. Hasta hoy que testifico es lunes, algo especial por los lunes tiene él en mi vida. Esa mañana yo me levanté, sabés, después de que pasa el efecto del alcohol se le llama 'de goma', y después de que pasa el efecto de las drogas pues se le llama 'de bajón', posiblemente ... tú me entiendes mi amigo, tú que estás pasando ese problema mismo; cuando me levanté, vi mi vida con un temor, pero un temor raro... Ah, me dije yo: Pero Carlos tú no has hecho nada hoy, qué pasa, ¿por qué te busca la policía? Por primera vez me paré en medio del patio de mi casa y, ¿sabes qué dije?... Quiero que pongas mucha atención a lo que sigue, porque si no pones atención

a lo que sigue, pierdes todo lo que se ha dicho... pon mucha atención... Dije: ¡Si el Dios de esos locos tiene poder, que la policía se vaya!, ¿y sabes que pasó?, ¡ahí sí se fue la policía!, ahí sí estaba yo viendo que dios es poderoso!, pero seguía pensando: ¿por qué se habrán ido si sólo había dicho que si el Dios de esos locos tiene poder pues que se vayan esos?, y ya, ¿así de sencillo?... me quedé tan aturdido que no, no entendía qué estaba pasando... Y pasó la mañana, y fíjese qué raro, qué extraño, ese día no salí de mi casa, no me tomé ni un trago, no fumé ningún puro de marihuana, no me tragué ninguna pastilla, no inhalé ningún pegamento. ¡Qué raro! Al siguiente día salí de mi casa...

"Y ya Dios tenía todo tan preparado, tenía todo tan trazado. Fíjate que iba por una calle y venía un vehículo de la policía y dije: ¡Oh, Carlos, aquí se acabó todo! Pero fíjate que pasaron y no me vieron... !Oh!, ¿qué estaba pasando en mi vida? No me vieron, no me dijeron nada, no me llevaron detenido, no me pegaron...Algo estaba pasando en mi vida, no entendía todo aquello. Llegó el siguiente lunes y tuve otros conflictos parecidos a los anteriores, pero algo ahí, algo en mi corazón... Salgo como a las seis de la tarde y llego con un señor que vivía cerca de mi casa y le digo: ¡Oiga, usted, lléveme a ese lugar a donde ustedes van! Y él, con todo el gozo de su corazón, me dijo: 'Venga, Carlos, venga que lo estamos esperando' Y por primera vez llegaba yo a una congregación evangélica, todo raro, quizás un poco avergonzado...no sé...siendo yo tan hombre, tan macho, llegaba a un lugar de esos, que para mí era un escándalo, y empezaba a escuchar un sermón... No sé que estaba diciendo el señor que estaba parado allí enfrente pero, de repente, ¡así, de repente!, algo tomó mi vida bien fuerte... A mí no me importaba quién estaba ni cómo iba yo, iba con el pelo largo, con un arete en un oído, iba con unas botas bien grandotas, mi aspecto era bastante desastroso, pero algo más fuerte que mi persona tocó mi corazón y me levantó y empiezo a caminar a la plataforma, pero a medio templo, a media iglesia, ese poder que sentía dentro de mí, eso raro que estaba dentro de mí, eso que era más poderoso que las drogas, me tiraba en el piso y empezaba a llorar... mi vida la empecé a ver una por una, paso a paso, todo lo que había sido mi vida anterior (Carlos llora), y no sabía cómo pedirle al señor que me perdonara, cómo empezar ni por dónde... pero lo cierto es que alguien me dijo: 'Confiese que Jesús le está tocando, él quiere su vida, él le está hablando en este momento, no se resista... entréguele su vida porque él es poderoso para cambiarlo'. Y yo le decía: 'Señor, perdóname, si tú eres más poderoso, si tú eres más fuerte que las drogas, cámbiame, por favor, quítame esto que siento en mi corazón'...

"Y cuando me levanto, cuando me pongo de rodillas, se presenta ante mí un panorama muy diferente... ¡Oh!, cuán hermosos miraba yo a todos aquellos que me rodeaban, cuán bonitas miraba a aquellas personas que estaban alrededor de mí... ¡Qué felicidad! ¿Qué había pasado en mí? Y por primera vez llegué a mi casa, me fumé un cigarrillo, pero, pero... ese 'pero', ¿por qué?, algo me dijo: '¡Arrodíllate, hijo mío, ponte de rodillas delante de mí porque yo al corazón contrito y humillado no desprecio!' Y por primera vez yo me arrodillaba delante de un dios vivo, delante de un dios que sí tiene poder, que sí puede cambiar una vida... Recuerdo que mi madre tenía una Biblia y la abrí, y apareció una palabra tan real en mi vida, una palabra que la llevo tatuada en lo más profundo de mi corazón, y dice así: 'Busqué a Jehová y él me oyó y me libró de todos mis temores, a él miraron mis ojos y fueron alumbrados, y sus rostros no se avergonzaron'.

¡Aleluya!, este pobre clamo y le oyó Jehová, y le libró de todas sus angustias, el ángel de Jehová nos defiende... Buscad y ved que es bueno Jehová, dichoso el hombre que en él confiara... (al decir esto, llora)

"Cuando terminé de leer esta escritura, mis ojos se llenaban de lágrimas y por primera vez sentía que en mí había un poder, que algo había cambiado mi vida, que algo había entrado a mi vida y que era más poderoso que el alcoholismo, que era más fuerte que las drogas, que era más fuerte que las emociones fuertes como andar asaltando en las calles... Por primera vez, la tercera persona de la divina Trinidad, su Santo Espíritu, abría mi entendimiento, abría mi corazón y él entraba a cenar conmigo, me había librado del lago cenagoso y del pozo de miseria... Por eso dice la Palabra: '¡Quién como Jehová nuestro Dios, quién como él, que levanta del polvo al pobre, al pobre levanta del estiércol!' ¡Oh!, ¡gloria a su nombre!...

"Bendigo su santa misericordia porque nadie pudo cambiar mi vida, tan sólo su santo y poderoso Evangelio. Ahora el ángel de Jehová vive alrededor de mí, él me defiende, él me guarda en su poderosa mano, él es mi pastor; aunque ande en valle de sombra y de muerte, él no me abandona, pues vivo al abrigo del altísimo y moro bajo las alas del omnipotente. ¡Oh!, su Palabra es ahora lámpara a mis pies y lumbrera a mi camino... aleluya... gloria a Dios...

"Amigo, hermana querida, hermanito, tú que en esta hora estás pasando problemas, que tu fe espiritual está decayendo, por favor abre tu corazón, recapacita, dónde estás viviendo, cuál es tu condición espiritual, quiero orar por ti en esta hora... quiero que oremos juntos... ¡Oh!, bendecimos tu misericordia, ¡Oh Padre de la gloria! En el nombre de Jesús, pon tu mano de misericordia sobre estas vidas que en esta hora están haciendo su decisión... Señor, cambia su forma de pensar, cambia su forma de proceder, Dios mío, cúbreles, límpiales con tu sangre poderosa, en el nombre de Jesús. Padre, mira a tu pueblo que tiene problemas, que tiene problemas económicos, señor, resuélvelos tú, padre, conforme a tus riquezas en gloria. ¡Oh!, en el nombre de Jesús, en el nombre de Jesús, gracias Padre, gracias Señor, en el nombre que es sobre todo nombre el de Jesús de Nazaret, aleluya... aleluya... amén".

No creo necesario retomar todas las consideraciones ya hechas a propósito de las diferentes secuencias en que podemos descomponer el testimonio. En cambio, quiero llamar la atención sobre el papel que Carlos atribuye a Satanás en su narración: Satanás es el protagonista y dueño absoluto de su vida no hasta el momento de la conversión, ya que el punto de inflexión se produce algún tiempo antes, cuando Carlos siente que la presión sobre él disminuye, lo que coincide con una visita a una congregación evangélica de la que sale pensando que "todos están locos". Es ese el momento en que reflexiona y afirma: "pero Dios ya había puesto su dedo en mi vida", y a partir de ese instante ya está trazado el camino que ha de llevarle a la tercera secuencia de la narración.

Es elocuente la relación de "descarriados" que el informante hace en los primeros momentos de su testimonio. Dedica su oración a todos los que le escuchen, pide por los que "se encuentran débiles en su fe" y añade una relación de personajes que se hallan "en el lago cenagoso": el homosexual, la mujer ramera, el asesino, el ladrón ¡y el lustrador de zapatos! Son personajes que emergen desde su propia experiencia, lo que no resulta descabellado

teniendo en cuenta sus numerosas y prolongadas estancias en prisión: no es raro que presenciase al menos una violación, al menos un asesinato (aunque algunos hermanos de la iglesia me aseguraron que fue él mismo el autor del asesinato que relata, y no su amigo), que robase y asaltase para poder comprar la droga, pero ¿y el lustrador de zapatos?. En una sociedad con un 80% de pobres, el subempleo domina el paisaje laboral: el "limpiabotas" o "lustrador de zapatos" es en Guatemala un personaje tan común como el vendedor ambulante pero, con mayor frecuencia que éste, aquél suele estar alcoholizado.

De Carlos me habían hablado algunas hermanas de la congregación tras conocer mi interés en los testimonios: "lleva todo su cuerpo tatuado y fue un asesino bien tremendo", me dijeron, "el Señor hizo la obra en él y lo cambió". Logré encontrar a Carlos una tarde que regresaba del trabajo y conversé durante largo rato con él. Pocos informantes han mostrado tanta desconfianza hacia mí como Carlos, lo que me llevó a insistir varias veces en mi interés por su testimonio y a prometerle que sería escuchado en España (cumplí mi promesa: el testimonio de Carlos está hoy en manos del pastor de una congregación evangélica sevillana). Finalmente accedió, no sin antes comunicarme que había solicitado al pastor autorización para dejarse grabar, porque, aunque él es diácono y evangelizador, no se consideraba libre para tomar una decisión como ésa. Fue también la única vez que me ocurrió esto.

Me citó en la iglesia. Quiso darle al encuentro una gran solemnidad, y lamentó no poder disponer de los hermanos cantantes y músicos para que le acompañasen con sus instrumentos en los momentos más importantes de su testimonio. Se trajo a un hermano de la congregación con un viejo radiocasete que nunca llegó a funcionar. Los tatuajes asomaban por las mangas y del cuello de su camisa. Varios anillos ostentosos me sugerían, como lo hicieron algunas de sus palabras posteriores, que no había logrado arrancarse a la "vieja criatura" completamente. Como todos mis informantes, Carlos llevaba su Biblia, aunque apenas la utilizó porque conocía todas las citas de memoria. En conversaciones previas ya me había hablado de todas las veces que le llamaron para que expusiese su relato de conversión en otras congregaciones. Carlos conoce la importancia y el poder de su testimonio.

En este contexto resulta más fácil entender su manejo de la oratoria: "quiero decirte mi amigo...", "en el transcurso de este testimonio te vas a dar cuenta de...", "lo que voy a relatarte no es...". Su discurso introduce otros interlocutores, otras voces: los compasivos (es el único caso que he encontrado en el que se rechaza una compasión que ciertos testimonios, de contenido especialmente dramático, parecen concebidos para provocar), los prepotentes y los católicos. Se dirige a ellos directamente porque, según les dice, ni quiere inspirar lástima, ni quiere que nadie lo utilice como rasero para medir su hombría, ni desea ofender a los que aún confían en las imágenes. El sabía que su testimonio viajaría, y todo evangélico guatemalteco considera que España es un país profundamente idólatra.

"Lo que voy a relatarte no es para que tú digas... 'pobrecito'... tu digas 'cuán macho era ese hombre, ¡yo soy mejor que él"'... Las palabras entran en "una nueva relación dialógica" al ser citadas. Carlos está introduciendo otros personajes en su discurso, está posicionándose respecto de ellos, porque el que cita no se difumina totalmente detrás de aquél al que cita.[32] La distancia que separa a Carlos de sus personajes lo ubica ante ellos, ante sí mismo y ante mí.

El segundo testimonio pertenece al informante 23. La narración respeta las secuencias pero se desarrolla en otros términos. Comprobaremos en qué medida la posición social del informante, los contenidos doctrinales y el programa de actuación de la denominación a la que pertenece su iglesia, y la situación económica del informante, juegan un papel esencial en la naturaleza de los contenidos que son seleccionados para construir su discurso sobre la experiencia de conversión:

"Mi nombre es Roberto Montes, soy ingeniero civil, tengo una maestría en estructuras, me gradué en Italia, también hice empresas y finanzas y me especialicé en ingeniería sísmica en México... Yo estudié toda la educación primaria en el Instituto Javier, un colegio jesuita, durante 13 años, después estuve en el *Opus Dei* como 5 años; oí hablar de Jesucristo, sin embargo, nunca lo conocí, me hablaron de religión, pero nunca había conocido a un Cristo que está vivo...

"Pasó el tiempo, yo siendo profesional de éxito, mis hermanos de la carne hablaban de Jesús, ellos eran cristianos y me hablaban siempre de Jesucristo... Yo les contestaba que no, que eso de los cristianos era para los fracasados, era para los divorciados, era para los drogadictos, que yo estaba bien así como estaba... Cuando pasó el tiempo, yo a los 22 años ya era ingeniero, a los 25 años tenía dos posgrados, entonces yo estaba trabajando y me dedicaba sólo a parrandear, trabajar, viajar, fiestas y mujeres... A los 32 años me casé, pero antes de casarme le dije al Señor, sin conocerlo: Dios, te pido que quiero ser fiel, porque sé que si no le soy fiel a mi esposa mi matrimonio no va a durar mucho tiempo y va a fracasar. Sin conocerlo, pues con mis labios me até con el Señor, porque dice la Palabra de Dios: 'No te enlaces con las palabras de tus labios ni quedes preso con los dichos de tu boca...'

"Pasó el tiempo, yo tenía un contrato en el Puerto Quetzal cuando mi esposa se fue de viaje a comprar un equipo que yo necesitaba, y en eso me fui a una fiesta con unos amigos que me habían invitado a un cumpleaños. Desde la tarde estuvimos tomando licor y en la fiesta también... Y de repente los amigos, ya en la noche, dijeron: 'vamos a parrandear', 'no', les dije: yo mejor voy a mi casa, y ellos: 'No, no, que vengas', y cuando uno sintió ya estaba involucrado y metido dentro del carro... Esa noche yo caí en un pecado de fornicación y adulterio. Entonces pues para mí, una mujer más una mujer menos, pues ya había estado con tantas mujeres que nunca había tenido una experiencia como la que me pasó en esa oportunidad... cuando llegué a mi casa, había una fuerza espiritual que me estaba hundiendo... Es muy difícil explicarle a alguien que no ha logrado vivir eso. Una fuerza espiritual me estaba 'apachando' (localismo por "aplastando"), entonces yo estaba angustiado, desesperado... Yo sé lo que es cargo de conciencia, lo que son remordimientos, pero eso era una cosa exterior, espiritual, que me hundía...

"Entonces yo, sin conocer al Señor, me fui —lo que yo conocía era que había que irse a confesar con los curas— , fui a buscar una iglesia católica, me fui a confesar con un cura, le conté lo que me había pasado, y me dijo: 'Reza tres padres nuestros, un avemaría, y se acabó'... pero la fuerza espiritual me seguía apachando. Yo andaba desesperado, no sabía qué hacer, cuando hablé con una persona —yo había comprado un terreno en el lago de Atitlán y estaba negociando un terreno con él— , y cuando me comenzó a hablar de Jesucristo, me empezó a hablar del Señor, me contó un testimonio impactante de

cuando él y toda su familia se fueron en un precipicio y Jesucristo los salvó a todos sus hijos, sólo su esposa se murió en ese accidente. Y dice que fue un milagro porque deberían haber muerto todos. Me tocó mucho mi corazón, se me salieron las lágrimas, fuimos donde el abogado y cuando estábamos con el abogado, yo le pregunté a él: ¿Tú crees que Jesucristo me puede perdonar cualquier pecado?, y él dijo: ¡claro!, ¡por supuesto!, la Biblia dice que si tú has pecado, abogado tienes ante el Padre, Jesucristo! Entonces le conté que había tenido un pecado de fornicación y adulterio y quería ver si Jesús me perdonaba... '¡Claro!, ábrele tu corazón a Jesucristo ahorita, él quiere entrar en tu corazón', me dijo, 'y darte paz y darte vida eterna'... Pues si eso es así, yo quiero, le dije, porque quiero que se me quite esta presión que tengo encima, porque ya no la soporto, le dije...

"Ese día, donde el abogado, yo le abrí mi corazón a Jesús y esa fuerza espiritual en ese momento se fue, cuando le di mi corazón a Jesucristo y le pedí perdón por todos mis pecados, lo reconocí como mi Señor y salvador, eso que me estaba apachando se fue instantáneamente. Mi esposa todavía no había regresado del viaje y ese amigo me invitó a venir a la congregación de Shaddai que quedaba en otro lado antes, y ahí oraron por mí para que yo recibiera el bautismo en el Espíritu Santo. Me impactó, oraron por mí y sentí un fuego, una electricidad sobre todo mi cuerpo y ese día oré en otras lenguas... Cuando vino mi esposa del viaje yo le conté que había aceptado a Jesucristo... como yo siempre había perseguido a todos los cristianos y siempre me burlaba de ellos, no quería contarle a mucha gente que había aceptado a Jesucristo. Cuando le conté a mi esposa que había aceptado a Jesucristo y que había recibido el bautismo en el Espíritu Santo, ella me contó que también había recibido a Jesucristo en Miami por la televisión evangelista predicando, y llegó su corazón a Jesucristo en la televisión... yo le conté que había recibido el bautismo y entonces ella me contestó: 'yo también lo quiero recibir, y eso ¿cómo es?', 'yo no te puedo explicar ahorita porque ahorita yo no conozco la Biblia, pero oraron por mí y lo recibí'...

"Entonces mi esposa ese día me preguntó y me dijo que ya que yo era cristiano no podía mentir, y que si le había sido fiel. Entonces yo no le quise decir nada, me hice el desentendido, me hice el que no sabía nada, y después cuando estaba solo le dije: Señor, si para esto te acepté a ti, para tener problemas ahora con mi esposa, y ahora mira lo que me está preguntando y yo no puedo mentir', entonces yo desesperado, cuando el Espíritu Santo habló a mi corazón y me dijo: 've y díselo'. 'Señor eso es imposible porque yo conozco el carácter de ella y eso jamás me lo va a perdonar, ella es muy orgullosa y siempre va a estar echando eso en cara y eso va a ser ún problema para mí', pero insistió, 've y díselo, porque lo demás es problema mío', me dijo el Señor. 'Bueno, Señor', le dije, 'yo te voy a hacer caso'. Era una voz tan apacible, una voz tan dulce que quebró mi corazón. Entonces le dije: 'Voy a ir', y le dije a mi esposa: 'Verdaderamente sí', le dije, 'estuve en pecado de fornicación y adulterio y quiero que me perdonés'. Y ese día le entregamos nuestro matrimonio a Jesucristo los dos, ella me perdonó, transformó nuestras vidas, fue un cambio tremendo, impresionante, y a mí me pasaron muchas cosas en muy poco tiempo...

"Porque cuando una persona ha sido tan necia, tan testaruda, porque cuando una persona ha estudiado mucho, en mi caso particular que habiendo estudiado tantos títulos universitarios, tanto estudio, pues pensando en hacerme sabio yo me volví necio y mi

corazón fue entenebrecido, entonces resulta que vino mi esposa y oraron por ella y como no había orado en otras lenguas, ella se ponía a llorar y sentía depresión que Jesús no la amaba porque no recibía el Espíritu Santo. Entonces llamé a mi amigo por teléfono y le dije: Mirá, a mi esposa le duele mucho la cabeza, está angustiada por que dice que no recibió el Espíritu Santo. Entonces llegó mi amigo a mi casa, cuando de repente me dijo: 'Puedo orar por tu esposa', me dijo. ¿y eso, dónde está en la Biblia, que quita las enfermedades?', 'Sí hombre', me dijo, 'en Marcos 16, verso 15. cuando Jesucristo dijo: estas señales seguirán a los que creen, en mi nombre echarán fuera demonios, hablarán nuevas lenguas, si hubieren cosas mortíferas no les harán daño, tomarán serpientes sobre sus manos no les pasará nada, impondrán manos sobre los enfermos y sanarán'. Yo le dije: yo lo creo. Entonces oró por mi esposa, le impuso manos y en el nombre de Jesús el dolor se fue instantáneamente. Cuando él me dijo: 'El Espíritu Santo me acaba de revelar que tu esposa tiene una pierna más corta que otra y ahorita se le va a crecer', entonces yo me quedé... porque yo solamente había oído hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, tres personas y un sólo Dios, pero que a uno le digan que el Espíritu Santo habla, yo me quedé impactado... pero yo en mi corazón pensé y le dije: efectivamente mi esposa tiene una pierna más corta que la otra, ¿y le va a crecer la pierna?, 'Ahorita' me dijo, 'bueno yo tengo fe', y empezó a orar por ella. Yo nunca había visto un milagro físico pues, de un crecimiento de una pierna o algo así. Bueno, yo tengo fe, si la Biblia lo dice, yo lo creo porque yo sí creo que la Biblia es la Palabra de Dios... Entonces le tuve las piernas a mi esposa en mis manos y él dijo: '¡En el nombre de Cristo Jesús, músculos, tendones, huesos, pierna, creced en el nombre de Cristo Jesús!' Y la pierna le empezó a crecer delante de mis ojos dos centímetros...

"Claro que mis amigos se empezaron a burlar de mí, porque yo le había abierto mi corazón a Jesucristo, porque yo fui campeón nacional de karate cinta negra, hace 15 años fui campeón nacional de Guatemala, y mis compañeros de karate decían: 'Tú estás loco, ¿qué te pasa?, porque habían conocido a otra persona que era violenta, le gustaba otro tipo de vida, y ellos miraban un cambio en mi vida, y decían: 'Estás loco, te volviste fanático'. 'No', les decía. Y les contaba cómo yo había visto que Jesucristo le había crecido la pierna a mi esposa. Tan es así que en ese momento yo estaba construyendo en el Puerto Quetzal, y la moneda en ese momento estaba a Q1.15 por dólar. Yo tenía un contrato con el gobierno y era un contrato cerrado, al mes siguiente, la moneda se devaluó del 1.15 al 3 por 1. Entonces yo tenía una persona a la que le había subcontratado todo el acarreo de la piedra y esta persona, cuando se devaluó la moneda, me dijo: 'Yo no te puedo sostener los precios.' ¡Pero tenés que sostenerlos, le dije, porque tenés un contrato de por medio y tenés que respetarlo! Entonces vino esta persona que se llamaba Arrivillaga, que también ahora es cristiano, y me dijo: 'Mirá, no te puedo sostener, o me aumentás los precios o paro el acarreo', y había una multa como de 3,800 dólares, porque en esa época eran dólares, por día de atraso, ¡diarios!, y entonces vino él y me paró el acarreo, cuando me paró el acarreo 20 días y la situación se puso tan difícil, porque yo le había abierto mi corazón a Jesús, pero no tenía todavía un conocimiento del Señor, no había leído la Biblia pero sentía la paz del Señor en mi corazón, y llego él a mi oficina y me amenazó de muerte, entonces me dijo que los hombres ya ven la cara a los últimos días de la vida y yo, necio, agarré mi escuadra (pistola) también y dije, bueno, le voy a

mandar a matar a éste porque él me mata a mí o yo lo mato a él...

"Entonces la cosa se puso muy difícil, muy tensa, ninguno de los dos quería ceder, ya había una multa como de 70,000 dólares de esa época por el atraso de la obra, cuando de repente mi esposa me llamó y me dijo: 'Ten cuidado porque ahí frente a la casa hay un carro con cuatro hombres' y me lo dijo antes de llegar a la casa y yo me quedé pensando: Este hombre ya me mandó cuatro matones a que me maten. Estaba angustiado, afligido, no sabía qué hacer... Yo ya subí a mi casa muy tarde en la noche, llevaba mi escuadra a la cintura, y me dijo mi esposa: 'Andá y buscá al Señor y que te ayude', y yo le dije: ¡Qué Señor!, si aquí ya mucha gente ha intentado mediar, un montón de amigos, abogados, es imposible, nadie quiere ceder, esto ya se puso difícil y uno de los dos va a parar muerto, le dije yo... hasta que el Espíritu Santo tocó mi corazón y me fui a la sala a orar, y le dije: Señor, te entrego mi escuadra, yo ya no soporto más esto... humanamente esto es imposible, ya tratamos de reconciliarlo por diferentes formas humanas y es imposible, por favor ayúdame a resolver este problema... Te entrego mi escuadra, ya no voy a confiar en mi pistola, sino que voy a confiar en ti, Señor, le dije. A los dos días yo tenía una reunión en una oficina de ingenieros, tenía unos negocios con ellos... me topé con Arrivillaga y yo me decía en mi corazón: Yo voy a por mi escuadra porque aquí me mata... Pero ese día nos juntamos a almorzar, platicamos amistosamente, se resolvió el problema, fuimos donde el abogado, firmamos los finiquitos... un milagro... Yo le dije a Arrivillaga: Mirá, esto lo arregló Jesucristo', y él me dijo: 'Sólo Dios lo pudo haber hecho'... Como dos años después me encontré con él, le prediqué el Evangelio y se convirtió, se entregó al Señor y hoy es cristiano... Es una bendición porque uno ve la mano de Dios que en un momento dado uno pudo haber destruido su vida...

"En el colegio jesuita en el que yo estudié siempre me enseñaron catecismo, pero nunca la Biblia, entonces a mí me había dicho que la Biblia sólo era para los teólogos y filósofos, y que por eso uno tenía que conformarse con el catecismo, porque era muy complicado leer la Biblia... Así fui educado. Pero cuando yo estaba en San Lucas Tolimán, en el lago de Atitlán, haciendo un proyecto de introducción de agua en unas casas, de repente vino un indígena y me empezó a hablar a mí de la Palabra de Dios con mucha sabiduría, un indígena que tal vez tendría una educación de tercer grado de primaria, con suerte. Entonces le dije: ¿Pero usted cómo hace para entenderla?, porque yo he tratado muchas veces de leerla y nunca la había entendido, y él me dijo: 'Mire yo antes de leerla oro y el Espíritu Santo me enseña y me revela la Palabra'... por supuesto que fue una respuesta que yo no le entendí, pero lo estaba viendo; eso tocó mucho mi corazón y me hizo meditar, porque este indígena me estaba enseñando a mí... Me puse a razonar y a cuestionar y dije: Bueno, Señor, qué lindo eres tu porque si tú hubieras dejado la Biblia solamente a las personas que van al seminario solamente a estudiar teología y filosofía, tú hubieras sido un Dios injusto porque hubieras hecho excepción de personas, y aquí veo que este indígena me enseña a mí, y precisamente la Palabra dice que lo vil del mundo, lo menospreciado del mundo, lo necio del mundo, es escogido de Dios para avergonzar a los sabios y a los fuertes, y esa palabra se estaba cumpliendo en mi caso y empecé a cuestionarme cosas...

"Por ejemplo, una pregunta que me hice fue: si tu papá se muere y a ti te deja un testamento, te deja una casa, te deja una finca, te deja una cuenta en el banco, lo que sea,

y entonces viene un abogado y te dice: Mire señor, le voy a interpretar su testamento y mañana pone su firma aquí, su finiquito, ¿tú lo aceptarías sin haberlo leído? ¡Por supuesto que no!, porque puede venir el abogado y se puede robar toda una parte de tu herencia. Primero yo lo veo y hasta después de haberlo leído y haberlo estudiado, firmo; igualmente dije yo: Jesucristo vino a morir por mí y me dejó un testamento a mí, ¿será para que otros vengan y me lo interpreten, y me hagan saber solamente lo que ellos quieren que yo sepa?, ¿o será para que yo lo lea y yo lo tome?, yo tomaré lo que me parece bueno o lo malo, pero lo voy a leer primero, porque si no puede venir Satanás y se puede robar toda una parte de la herencia, y eso fue lo que me dije... Y te hago una segunda pregunta: por ejemplo, si tú un día te vas a Alemania y no hablas alemán ni conoces las leyes de ese país y un día, por ejemplo, tiras un papel en la calle, entonces viene la policía y te va a parar y te va a decir: 'mire, lo siento mucho, pero usted tiene que pagar 100 marcos de multa', porque la ignorancia de la ley no nos exime del cumplimiento de ella, entonces yo pensé, ¿no será que la ignorancia de la Palabra de Dios no nos exime de su cumplimiento?, y aunque yo no la lea y sea ignorante, la tengo que cumplir...

"Estas reflexiones tocaron mucho mi corazón y empecé a buscar al Señor y a leer la Biblia. Quería conocer al Señor porque él me había dejado un testamento y yo quería conocerlo. Cuando recibí el Espíritu Santo se me quitaron unas escamas de los ojos, y empezábamos a leer la Biblia con mi esposa y el Señor nos revelaba... Y hemos recibido muchas bendiciones. Hace seis años que el Señor le dio una visión a mi esposa, que el Señor nos llamaba a España, aunque entonces yo le dije: 'Aquí no vamos a ningún lado, porque si Dios habla a alguien me tiene que hablar a mí'... ¡Qué atrevido fui! porque yo le dije al Señor: 'Bueno Señor, quiero que tú me hables a mí y a una persona que yo no conozca'... ¿quién soy yo para pedir a Dios ese tipo de cosas? pero se lo pedí, y a los seis meses tuve una visión y vi la Plaza de Cibeles en Madrid. 'Hijo mío', me dijo el Señor, 'te vas a ir a España con tu esposa, yo los voy a enviar, yo los voy a proveer, porque no va a ser carga para tu delegación'. 'Bueno, Señor', le dije, 'si yo soy profesional, tengo mi oficina de ingeniería, y si la dejo tengo que cerrarla, porque es una empresa profesional'. Entonces el Señor me dijo: 'Yo soy el dueño del oro y la plata, yo te voy a proveer a ti y a tu familia', me dijo el Señor... Recientemente, hace como un mes me habló el Señor y me dijo: 'Hijo mío, ya te he preparado, ya te he levantado, porque mi pueblo en España tiene mucha necesidad'... Y es que el Evangelio en España es un Evangelio de poder, con señales, con milagros, con prodigios y maravillas, y entonces así lo venimos preparando todo...

"Tan es así que hace como tres años el Señor nos multiplicó el dinero en bienes por diez. El capital que teníamos nos lo multiplicó por diez de una forma milagrosa, y nos proveyó de dinero para una planta de alimentación. Nosotros exportamos alimentos, vegetales, a Estados Unidos y vamos a empezar a exportar a Europa... Eso, además de la oficina de ingeniería... Estoy viendo la mano del Señor en todo, pues, una prosperidad material, espiritual, de todo tipo... Tan es así que hace tres años me invitaron para ir a predicar a las cárceles y yo no quería ir... Pero el Señor me habló a través de dos profetas, a través de un norteamericano, un gringo, que yo no conocía, y a través de un profeta de otra congregación... Y hasta el día de hoy no hemos parado de ir a predicar el Evangelio a todas las cárceles y ya se han entregado entre 4,000 y 5,000 almas a Jesucristo... Ha

habido personas sanadas de sida, para la gloria de Dios, bautismos en el Espíritu Santo, sanidades, milagros y prodigios en las cárceles...

"El Señor también me permitió ir a predicar a las aldeas de los indígenas en el Triángulo Ixil, y hemos ido a predicar allí entre las aldeas, montañas y caseríos. Lo que pasó es que nosotros empezamos a trabajar con una organización que se llama Fundación Agros, entonces nosotros ayudamos a los indígenas; por medio de ellos es que se predica, nos relacionan los hermanos de allí, entonces los indígenas nos abren las puertas y predicamos... Lo que hace esta organización es que compra tierras, y entonces se hacen casas para los indígenas ahí, para sus familias, se les pone agua potable, sus pilas, se hace una iglesia, se hace un puesto de salud, se hacen todas las instalaciones y después se les regala tierras, con riegos y con tecnología, porque tenemos un agrónomo que lo supervisa, y no es estatal sino privado, sólo de cristianos, de hermanos en Cristo que tenemos esa visión, con unos hermanos en Cristo de Estados Unidos, y aquí operamos la visión y la hacemos realidad. Ya hicimos una 'agroaldea' en Chajul, ahorita vamos a hacer otra en Cotzal, y ha sido una bendición sentir el amor de Jesucristo cuando uno comparte el amor que quiere el Señor... Allí también hemos visto cómo los sordos son sacados de su sordera, ciegos que han recibido la vista, paralíticos que se han levantado. Hemos visto milagros y prodigios, liberaciones tremendas, cómo Jesucristo sujeta a los demonios y los echa fuera. Y el Señor ya me ha dicho: 'en España puedes levantar muertos'...

"Hay que servir a Jesucristo, pero hay que servirlo de tanta necesidad que hay en el mundo, de tanta persona deprimida, unos metidos en drogas, otros porque están con problemas en su matrimonio, otros porque fueron rechazados desde su niñez o en el vientre de la madre y la amargura llena sus corazones... Y uno tiene que ir a manifestar la alegría de Dios pero con hechos, porque Jesucristo quiere un Evangelio de poder... por eso el Ejército de oradores del que habla Harold Caballeros, porque ya Jesucristo lo dijo en el Libro de Efesios, capítulo 6, verso 10-20: 'Tu lucha no es contra carne y sangre, es contra principados, contra gobernadores de las tinieblas y huestes de maldad en las regiones celestes'. Entonces, la lucha es una lucha espiritual contra demonios, y la única forma de batallar contra ellos es orando y actuando en el nombre de Jesús, para solucionar tantos problemas que tiene Guatemala".

Tanto el testimonio 8 como el 23 se inician haciendo referencia al desconocimiento de un Dios "vivo", de un Dios "con poder para cambiar una vida", aunque algo sabían de Dios por su vieja religión católica. Pero pocas coincidencias más encontramos entre ambos relatos. La presentación del primero introduce a los oyentes potenciales en lo que será el núcleo de su narración, la historia de su vida pasada. La presentación del segundo adquiere la forma de un currículum académico, con lo que logra dejar claro desde el primer momento su *estatus* socioeconómico, aunque esto mismo sea posteriormente utilizado en otro sentido: "pensando en hacerme sabio me volví necio y mi corazón fue entenebrecido". En lo que sería la segunda secuencia, nuevamente aparece el "profesional de éxito" que no tardará en ser castigado por su soberbia, la cual queda patente al reconocer que para él el Evangelio era para "fracasados", "divorciados" y "drogadictos". Qué diferentes de la mujer ramera, el homosexual y, sobre todo, el lustrador de zapatos. La propia percepción de la propia experiencia dibuja, una vez más, el mundo frente al que se sitúa el emisor, con lo cual se

representa a sí mismo. Como dice Bourdieu con respecto al "hábitus" (que es un sistema de esquemas de producción de prácticas, pero también un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas): "Nada clasifica más a alguien que sus clasificaciones".[33]

Carlos nos relaciona a los personajes más alejados de Dios, personajes que rescata de su larga experiencia como hombre pecador, esto es, habla el converso. Roberto nos presenta, desde su propia distancia social, a los personajes que acuden a Dios, dejando hablar al inconverso que supo evitar a tiempo el fracaso y el divorcio. Minutos después de haber comenzado su testimonio ya han aparecido dos palabras claves: éxito y fracaso. Para Carlos el éxito era ser muy macho, traficar buena marihuana y buenos aceites. Para Roberto, perteneciente a un sector social situado en el otro extremo, el éxito es (y digo 'es' porque dudo que haya dejado de serlo) dinero y prestigio entre los suyos. Sus testimonios pertenecen, como ellos mismos, a dos universos sociales antagónicos.

También difieren estructuralmente, ya que el primero se organiza en torno a la anterior vida de pecado y el segundo en cambio lo hace en torno a la nueva vida evangélica y, dentro de ella, enfatiza la prosperidad no alcanzada, sino incrementada, desde el momento de la conversión. La misma secuencia tercera es presentada de modo muy distinto en uno y otro testimonios: Carlos tuvo varias tentativas, tanto en iglesias católicas como evangélicas, antes de que la desesperación lo llevase a "quebrantarse", a caer al suelo y llorar públicamente. Desesperado y con pelo largo, botas y arete: un tipo social en el otro extremo del encorbatado y enchaquetado paradigma evangélico. Roberto, en cambio, resuelve el arrepentimiento y la conversión de una manera casi empresarial, expeditiva y eficiente, que se inicia en el despacho de un abogado conversando de negocios con un colega, y termina poco después aceptando de una vez en Shaddai, y hablando lenguas rápidamente. Su esposa, entretanto, recibe al Señor en Miami, a través de la televisión. Frente a la extrema situación de Roberto, ella llora y siente dolor de cabeza porque quiere hablar lenguas como su marido. Carlos busca afecto, reconocimiento social y una identidad propia fuera de la marginalidad y el desarraigo. Roberto parece buscar un nuevo estado de conciencia que, tras su matrimonio, funcione como un conjuro contra su tendencia a la promiscuidad sexual que, como él mismo reconoce, puede acabar destruyendo su relación y convirtiéndolo en uno de esos "fracasados" y "divorciados" a los que desprecia. Una vez convertido, asistiendo a una congregación de gente de su "clase" (él mismo me comentó que sólo así, entre iguales, es posible que el Evangelio se extienda entre "los de su clase"), toda su vida social se reorganiza. A partir de este momento, destina parte de su espíritu empresarial a difundir el Evangelio y a financiar,como veremos, la evangelización del Quiché.

Interesa, asimismo, destacar los dos ejemplos que selecciona Roberto para aleccionarme. El mero hecho de que trate de ilustrarme a través de ejemplos constituye una desviación del esquema del testimonio que nos recuerda la idea expresada páginas atrás: la fidelidad al canon es inversamente proporcional al grado de educación formal alcanzado por el informante. El Evangelio es un testamento, una herencia espiritual, y los líderes religiosos (católicos) son abogados, intermediarios que tal vez deban gestionar, pero a los que debe impedírseles manipular los contenidos del testamento que Cristo dejó a todos y cada uno de los cristianos. Por otra parte, ese testamento contiene normas de conductas, leyes: si no se respetan llevarán a la misma sanción que provocaría el violar las leyes alemanas en Alemania,

sin que sirva el argumento de la ignorancia, porque "el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento". Los símiles utilizados por Roberto reflejan una visión de la vida del cristiano penetrada de eficacia mundana, una visión empresarial.

De hecho, Roberto conversa con Dios una vez que éste les confirma que son llamados a España, y no duda en plantearle qué hacer con su oficina: "Yo soy profesional, tengo mi oficina de ingeniería, y si la dejo tengo que cerrarla, porque es una empresa profesional"; a lo que Dios "responde" a la altura de las circunstancias y les multiplica milagrosamente el dinero por diez. Es esta visión empresarial, capitalista y competitiva la que impregna el neopentecostalismo-carismático de esos conversos de élite guatemaltecos, y la que está propiciando relecturas e interpretaciones de la Biblia sumamente jugosas para amparar el mantenimiento de códigos de conducta "mundanos" entre los conversos ricos. Estos, obviamente, no se pueden permitir quedar "separados" de un mundo que les pertenece, manejan y gestionan. Además, estas relecturas cuentan con suficiente apoyo económico por parte de quienes están interesados en su difusión, como para ser publicadas en numerosos libros y manuales.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

> "entre sueño, memoria, imaginación y alucinación las diferencias son desdeñables... Es sólo en la cultura donde se determina dónde comienzan y terminan y cómo se definen y ordenan estos estados".[34]

Vivimos cercados y asistidos por coordenadas que nos hacen reconocer como posibles sólo una cierta clase de cosas. Magaña reflexiona sobre el concepto de "experiencia" entendida como algo ordenado por un conjunto previo de proposiciones ancladas culturalmente que conviene revelar: "Está fuera de lugar clasificar cierto tipo de memorias como alucinación, sueño o fabulación, porque cualquiera que sea la naturaleza que atribuyamos a estas memorias, éstas constituyen el mundo de la experiencia y se traducen a menudo en conductas precisas... Toda memoria es imaginaria, no como opuesta a real, sino como conteniendo esquemas ideacionales que dan sentido a lo que en cada cultura se experimenta como real".[35] Aunque me ha sido imposible verificar en todos los casos los cambios "objetivos" en las vidas de mis informantes a raíz de la conversión, sí he compartido muchos momentos de la vida cotidiana fuera de la iglesia, momentos en los que he percibido el respeto a normas de conducta que derivan de la nueva filiación religiosa.

Alucinación, sueño o fabulación son, en cierto modo, categorías de la "mentira, en el sentido de ficción". Existen para permitirnos asignar un lugar a conductas que desde nuestras propias coordenadas no responden a lo que hemos acordado que es la "verdad". Pero, si trasladamos la discusión al terreno mismo del lenguaje, poco importa en la comprensión del alcance de las metáforas su verdad o falsedad, porque su sentido está en otra parte:[36] "La teoría neokantiana que confiere al lenguaje y en general a las representaciones, una eficacia propiamente simbólica de construcción de la realidad, está perfectamente justificada: al estructurar la percepción que los agentes sociales tienen del mundo social, la nominación

contribuye a construir la estructura de ese mundo, tanto más profundamente cuanto más ampliamente sea reconocida, es decir, autorizada"... "las representaciones", contra todo objetivismo, "pueden provocar el advenimiento de la realidad, por la eficacia propia de la evocación, de lo que ellas representan".[37] No sé si las representaciones pueden provocar el advenimiento de la realidad, entre otras razones porque no tiene sentido tratarlas separadamente. En la interpretación del modo mediante el cual el converso construye su experiencia religiosa podemos acabar enfrentados a proposiciones que nuestras propias condiciones empíricas de verdad, y nuestras reglas formales de lógica, nos llevarían a considerar como netamente irracionales, o incluso demenciales.

Pero entiendo que el sistema conceptual humano se estructura y define metafóricamente, lo que no contradice la existencia de afirmaciones "literales" porque éstas siempre se cimientan sobre un conjunto de proposiciones previas cuya naturaleza es metafórica.[38] Y es claro que hay ficciones socialmente sancionadas, al paradójico extremo de que son ellas las que generalmente nos legitiman para juzgar como ficticios o irracionales planteamientos que nos son culturalmente ajenos.[39]

Desde este punto de vista hay una primera reflexión que sugiero. Al inicio de este capítulo definí el testimonio de conversión como una autobiografía parcial, y quisiera ahora poner en duda mi propia definición: ¿es parcial porque entendemos la autobiografía con un carácter global que no ha de tener necesariamente?, ¿es mi globalidad la misma que la de ellos?, si no fuese así, ¿no deja de ser razonable definirla de ese modo?, ¿no resulta un contrasentido etnocéntrico?, ¿no habría que dudar de la naturaleza metonímica del testimonio de conversión (frente al carácter metafórico de la autobiografía) puesto que, desde el universo del emisor, ya no hay otra autobiografía posible más que aquella que se construye como testimonio y que gira en torno al evento de la conversión, destinada a reorganizar la vida en su totalidad, al extremo de que el converso ya no se considera "del mundo" porque ha nacido una "nueva criatura"?

Dado que la construcción de la experiencia religiosa y, en consecuencia, del relato de conversión dependen muy estrechamente del concepto de "ser" que subyace, en los testimonios indígenas encontramos peculiaridades que ya Klor de Alva[40] detecta para las autobiografías confesionales de los nahuas en la Nueva España del siglo XVI: "El relato nahua era de una manera necesaria cronológicamente discontinuo, no lineal en su estructura o contenido (puesto que la lógica de conversión/separación no siempre se encontraba allí para sostener la narrativa consecutiva), y estaba más enfocado hacia la armonía que hacia el conflicto (dado que el ser conceptual carecía de una voluntad moral autónoma), y más cargado semánticamente con tropos y símbolos de lo que se podía esperar del resultado de los ejercicios de autoexamen modelados sobre la confesión sacramental... La afilada ruptura que la lógica de la conversión requiere entre la vida pasada del pecador y la nueva vida del santo —la clara separacion de la narrativa entre el objeto, quien es el protagonista de la historia del pecado, y el sujeto, quien la relata— se halla ausente o sólo presente de modo vacilante hasta que la aculturación completa tiene lugar".

Pero entiendo, en primer término, que el género autobiográfico (al margen de que consideremos el testimonio de conversión como una autobiografía parcial o total) es

intrínsecamente evocador del pasado; en segundo lugar, que la concepción del tiempo en el cristiano es lineal, no cíclica, e incorpora como dualidad clave —para el converso— el hombre nuevo como opuesto al hombre viejo; y, en tercer lugar, que los indígenas mayas que han protagonizado algunos de los testimonios de conversión recogidos poco tienen que ver, cinco siglos más tarde, en términos de aculturación, con los nahuas de Klor de Alva. Por todo ello, la clara separación entre objeto —protagonista de la historia de pecado— y sujeto —quien la relata— constituye sin excepción la dualidad sobre la que se cimienta la experiencia religiosa que expresa el converso en su relato.

Esta es la razón por la que el testimonio de conversión no es solamente un exponente de los mecanismos de construcción de la experiencia en el discurso, sino también la prueba de que en ese mismo discurso se proyecta el converso construyéndose a sí mismo. El sujeto es así productor y producto del discurso, productor en tanto que autor y emisor empírico, y producto en tanto que su presencia en su propio discurso permite considerar éste como espacio de construcción de su sujeto.[41] La clara separación entre objeto y sujeto, protagonista de la historia y autor de la misma, permite, en el caso del testimonio de conversión, un seguimiento, sin posibilidad de pérdida, del proceso de autoconstrucción que realiza el sujeto en todo discurso, porque en el testimonio el emisor se ubica tan explícitamente como le exige la misma razón de ser del testimonio: contar su conversión y contarse como converso.

Por último, este proceso sale fuera del individuo y alcanza al grupo:[42] "las categorías con arreglo a las cuales un grupo se piensa y según las cuales se representa su propia realidad, contribuyen a la realidad de ese grupo". El relato de conversión nace para ser compartido y para que los miembros del grupo al que va destinado se reconozcan una y otra vez en él. Al construirse el testimonio sobre categorías con arreglo a las cuales el grupo se piensa y según las cuales se representa su propia realidad de grupo, no concluiría que el grupo —la congregación— es una realidad producto de esa representación sin fisuras de sí misma que late en cada testimonio, pero sí que existe una complicidad y una coherencia que nos habla de la negociación permanente entre el grupo y su discurso.

Varios pasos más allá de esta afirmación mía se sitúa la apuesta de Bourdieu:[43] "Es necesario superar la oposición que la ciencia lleva a cabo... entre la representación y la realidad, e incluir en lo real la representación de lo real, o más exactamente, la lucha de las representaciones en el sentido de imágenes mentales, pero también de manifestaciones sociales destinadas a manipular esas imágenes mentales".

EL SIGNIFICADO DE LA CONVERSIÓN

> "La autocrítica no sólo borra las culpas; permite acumular los beneficios de la culpa y los beneficios de la confesión pública".[44]

El testimonio de conversión es también una relación de culpas, una transformación de los propios actos en pecado y una asunción del pecado como culpa. En el acto de reconocimiento del pecado y su confesión pública, las culpas son efectivamente borradas, lo

que representa un beneficio al que se añaden los beneficios derivados de la culpa misma (su reconocimiento presupone la intención de no volver a caer en el error) y aquéllos que vienen representados por el reconocimiento de estos méritos por parte de los demás.

Dos objeciones. Primera: el testimonio de conversión no es meramente un ejercicio de autocrítica, y su confesión pública representa algo más que la búsqueda de reconocimiento (aunque esta búsqueda, ya lo hemos visto, sea esencial). El cristiano converso es alguien profundamente comprometido con su congregación y con un programa ético. El sujeto ético se encuentra permanentemente comprometido en la formación de un ser distinto en el contexto de su propia cotidianeidad. Las prácticas ascéticas reconocibles no sólo encuentran sentido en un más allá trascendente —la salvación eterna del alma—, sino en la resolución práctica de las contradicciones cotidianas.

Este es precisamente uno de los aspectos más llamativos de la conversión evangélica: la conjunción de lo trascendente y lo cotidiano, de la relación personal e individual con Dios y el compromiso con la congregación de pertenencia. No quiero con ello idealizar más de lo que ya lo hace el mismo testimonio, pero esta férrea voluntad de ascetismo ético forma parte inexcusable y explícita del programa de conductas propugnadas desde las iglesias evangélicas, y deriva en consecuencia en un respeto más que nominal al mismo. Los beneficios representados por el acto de confesión y el reconocimiento de la culpa son sólo el principio de un compromiso por cuyo cumplimiento velará toda la congregación. Huelga decir que todo esto no obsta para que se produzcan transgresiones a las normas por parte de personas que relajan o abandonan su compromiso.

Segunda: estos beneficios incuestionables no deben hacernos olvidar el esfuerzo real que comporta la confesión, que no en vano es considerada como un ejercicio de "humillación" y "quebrantamiento". Reconocer la propia culpa en el relato público significa detallar hasta extremos a veces escalofriantes aspectos altamente censurables del comportamiento del pecador (el alcoholismo o la drogadicción en el pasado de una conversa), o aspectos de la conducta que culturalmente están catalogados como expresiones de auténtica hombría y de los que el converso se arrepiente (golpear, abandonar o engañar a la esposa en el caso del converso varón). Nada se hace por nada, y las dimensiones de este esfuerzo también nos hablan de las dimensiones de la necesidad y las dimensiones de la gratificación. Necesidad de abandonar una vida insatisfactoria —en grados diversos— pero prestando al cambio un sentido de globalidad trascendente que una modificación parcial no puede proporcionar. Las iglesias evangélicas han apartado a más alcohólicos de la bebida que las asociaciones de "Alcohólicos Anónimos", porque incorporan a "un Dios que vigila", a una congregación que ampara y un compromiso ante él y ellos. Y gratificación de saberse separado del mundo por una parte, y hermano en el seno de un grupo solidario por otra.

La necesidad de "nacer de nuevo", como parte del significado de la conversión, tiene una vertiente individual que no debemos separar de su vertiente social. El individuo necesitado busca al grupo con un afán no superior, aunque en cierto modo equiparable, al afán con que busca a Dios. La conversión no sólo comporta la certeza de "ser salvo", la salvación eterna del alma, sino la adquisición de una nueva identidad. Desde el punto de vista del individuo, el logro de esta identidad pasa por "la segmentación en partes conflictivas... por tomar partido

contra una de las partes de su ser", porque "la salvación eterna requiere que el fragmentado ser cristiano se divida para siempre, permitiendo al alma, la máxima metáfora del sujeto ético, liberarse por fin del cuerpo y de sus deseos".[45] Pero esta segmentación forma parte, entre los individuos de una población que, ya sea indígena o ladina (los sectores socio-económicamente mejor situados, las elites urbanas, quedan al margen de esta consideración), lleva cinco siglos de evangelización católica, de un concepto de "ser" asumido y familiar. La idea cristiana de pecado no es una novedad evangélica, sino algo que forma parte de la instrucción religiosa desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Remontándonos más atrás todavía, "el contar pecados propios, o la autobiografía confesional, ha dominado el discurso occidental sobre el ser desde las 'Confesiones' de San Agustín. Pero mucho antes de que las 'Confesiones' se escribieran, San Pablo había hecho de la conversión el tema central de la narrativa cristiana sobre el ser... La conversión implica la muerte del ser como personaje y la resurrección del ser como autor".[46]

Esta fragmentación es la que posibilita el que la conversión, tal y como recoge el testimonio, implique "la muerte del ser como personaje y la resurrección del ser como autor". La unión de la autobiografía, la confesión y la conversión en una narrativa única se hace tanto mas necesaria cuanto mayor es la urgencia de muerte de un ser anterior, y esta urgencia aumenta a medida que lo hace la visión de la propia vida como algo insostenible y dramático. La acumulación de experiencias de miseria y frustración personal entre los individuos que acuden a las iglesias, el contexto de crisis mayor que los engloba, ha favorecido —como vimos en otro capítulo— a los grupos religiosos preparados para dar respuesta a las demandas de propuestas religiosas de transformación personal.

La observación de Klor de Alva[47] sobre las autobiografías confesionales nahuas en el siglo XVI es sólo parcialmente válida en nuestro caso: "Enseñar a los indígenas a imponerse los remordimientos de conciencia no era fácil... Primero, los indígenas tenían que estimarse pecadores... Segundo, tenían que ser enseñados a fragmentar sus seres para que una parte pudiera mantener una vigilancia constante sobre la otra... Por último tenían que aprender cómo narrar la historia del ser pecaminoso". La autoestimación como pecadores y la fragmentación inherente a ella, forman parte de la tradición cristiana respaldada, con mayor o menos presencia de recombinaciones sincréticas para el caso indígena, por cinco siglos de monopolio católico en el continente. Es la narración autobiográfica lo que adquiere entre los evangélicos un significado que entre los católicos se ha desvanecido. Supone retomar la fragmentación, reforzarla mediante tácticas introspectivas comunes y construir sobre ella un discurso autobiográfico que, en buena parte, está destinado a la divulgación de la intimidad.

La recompensa es la reconstitución de la identidad o la adquisición de una identidad socio-religiosa nueva. La nueva filiación culmina con el bautismo del nuevo miembro, un bautismo adulto que niega y anula el bautismo que le aseguraba su filiación católica. Las recompensas de orden material, que son expresiones tanto de la solidaridad de grupo como de las estrategias de captación puestas en marcha por los líderes de las iglesias, no invalidan ni el sentido que la conversión tiene para el individuo ni el papel que juega en este proceso la adquisición de una nueva identidad.



Misión Elim, Nebaj (Quiché)

6

Segundo análisis. El discurso bíblico-ideológico

En el transcurso de este apartado tendremos acceso al modo mediante el cual el discurso religioso de transformación personal, de renovación, se ha infiltrado en ese otro discurso sobre la situación socioeconómica y política por la que atravesaba Guatemala en los años de realización de este trabajo, situación que ha quedado descrita en el Capítulo 3.

A la grabación de los relatos de conversión añadí una entrevista no directiva sobre algunos puntos que consideré que podían arrojar pistas acerca de algunos temas: 1.- la aparición de un nuevo lenguaje sobre la autoridad; 2.- las pautas que sigue la interpretación que elabora el converso para explicar fenómenos como el de la pobreza, la corrupción o la violencia política, así como los presupuestos en los que se basa al abordar la posible "regeneración" del país; 3.- la percepción que se tiene sobre el protagonismo de los evangélicos en el proceso político que llevó a Serrano Elías a la presidencia del gobierno en enero de 1991.

Pese a que este capítulo y el anterior tienen al cabo la finalidad de ser comparados entre sí, y servir de este modo a la hipótesis planteada en las primeras páginas del trabajo, he tratado de que tuviesen suficiente autonomía por lo que al grado de unidad interna se refiere. Dado que se trata de analizar textos cuyas condiciones de producción son muy diferentes, la organización de ambos capítulos ha resultado ser, por un lado, lo suficientemente homogénea como para posibilitar la comparación, y por otro, necesariamente distinta por tratarse de producciones discursivas diferentes.

En su artículo sobre la autoridad etnográfica, J. Clifford reflexiona sobre el proceso de apropiación, indebida pero inevitable, que hace el etnógrafo de los datos extraídos del trabajo de campo, trasgrediendo con ello su naturaleza esencialmente dialógica. Es la razón

que debería mover a la urgente búsqueda de nuevas formas de representar la autoridad de los informantes: "Las citas siempre son puestas en escena por el citante y tienden a servir meramente como ejemplos o testimonios confirmativos. Mirando más allá de la cita, se puede imaginar una polifonía más radical... pero esto también desplazaría solamente la autoridad etnográfica, confirmando todavía la virtuosa orquestación final por un sólo autor de todos los discursos de su texto".[1]

Este planteamiento, que considero, aunque importante, tan evidente que no cabe más que estar de acuerdo con él, es tanto más oportuno al tratar lo que he denominado el discurso bíblico-ideológico. En este caso no se trata de narraciones continuas, sino de respuestas (desarrolladas con mayor o menor brevedad y nivel de estructuración dependiendo de factores múltiples) a problemas planteados por mí al converso tras la narración de su testimonio. Y en todos los casos ha sido así: distanciar en el tiempo el testimonio de conversión de este otro tipo de discurso habría incrementado ese "miedo" que, como se verá en el apartado que dedico a la relación interlocutoria, defino como concepto articulador de la misma. Separarlos habría conferido demasiada entidad a esta segunda parte, por lo que decidí presentarla vinculada al testimonio de conversión, como una prolongación colateral, complementaria, derivada de mis preocupaciones de índole menos "mundana" que éstas.

Naturalmente que de la "orquestación final" soy la única responsable. Algunas voces de la posmodernidad particularmente preocupadas por la dialógica,[2] entienden que la forma de presentar los discursos de los informantes en los textos etnográficos no sólo vuelve ficticios esos discursos, esa forma no es sólo el resultado de la suplantación debida al papel autoral: incluso cuando están aparentemente representados con justicia, los discursos sólo "ilustran" las ideas del etnógrafo, lo que constituye lo opuesto a la hermenéutica.

Pero tenemos que dar alguna consistencia a las arenas movedizas sobre las que tratamos de levantar nuestros trabajos. He intentado "orquestar" los discursos más allá de la mera ilustración de mis hipótesis. Incluso podríamos invertir los términos, lo que nos conduciría al dilema de la génesis misma de las hipótesis: si se elaboran demasiado pronto, las palabras del informante tan sólo las ilustran, si se hacen demasiado tarde, más que hipótesis son conclusiones.

Para hacer justicia a lo que mis informantes me dijeron necesitaría reproducirlo "todo", lo que además de imposible (¡cuánto no me dirían que no fui capaz de registrar!) habría requerido más páginas que paciencia para leerlas. He desglosado, seleccionado y preferido. Los criterios han sido, cómo no, los que marca el sentido común adscrito a la disciplina: he seguido los pasos establecidos en la estructura de mi entrevista y he reproducido (todo lo generosamente que me parecía razonable) lo más significativo de las respuestas. Con "lo más significativo" me refiero sencillamente a la adecuación temática de las respuestas a las preguntas. Aunque más que preguntas, como explicaré más adelante, se ha tratado de prolijas exposiciones por mi parte de incertidumbres relacionadas con la problemática del país. "Prolijas" porque el tema exigía inspirar confianza, lo que en este caso implica arriesgar las propias ideas; y si esas ideas tomaron forma de "incertidumbres" es porque sólo la ignorancia (si no es exagerada) puede inspirar cierta tranquilidad (también la comunidad de ideas, pero no se trataba de comulgar con ellos, como también explicaré más adelante).

He reproducido ordenadamente los tramos de discurso resultante y los he analizado. De todo ello me ocupo ahora.

TÉCNICAS Y CONDICIONES PRÁCTICAS

LA ESTRUCTURA DE LA ENTREVISTA

Por razones que serán expuestas con detalle en el apartado que dedico a la relación interlocutoria, la entrevista que decidí incorporar tras la grabación del testimonio de conversión ha sido de tipo no directivo. La entrevista no directiva supone "una actitud de consideración positiva incondicional (ni selección, ni juicio de sobrevaloración o infravaloración) por parte del entrevistador, una actitud de empatía (colocarse en el punto de vista, en el cuadro de referencia del entrevistado) y el recurso a técnicas de reformulación (hostigamientos, respuestas-reflejas)", por lo que debe desarrollarse libremente según la lógica del entrevistado, con la "consigna temática" como único requisito. Se caracteriza asimismo por "una forma previa mínima", un amplio margen para la improvisación por la relativa autonomía, unidad y coherencia de cada entrevista ("que forma un todo original y singular, pero comparable en una cierta medida a las demás, en razón de la estandarización del punto de partida"), y por "una focalización del contenido sobre la relación (subjetiva) del locutor con el 'objeto' del discurso (representación, actitud, etc.)".[3]

Efectivamente, más que una colección de preguntas precisas, la conversación ha sido dirigida por mí a través de una exposición, más o menos dilatada según los casos, de algunas inquietudes en torno a la relación del informante converso con ese "mundo" del que se declara apartado. Como los contornos de ese mundo son extraordinariamente difusos (ya que refiere a todo lo que excede de la iglesia y los hermanos), y dado que mi propósito era el de hallar respuesta al modo como perciben e interpretan la realidad socio-política y económica guatemalteca, organicé mi exposición de incertidumbres siguiendo un esquema previo que trataré de explicar brevemente.

A) ¿De qué modo apoyaron en su iglesia, si es que lo hicieron, al candidato cristiano en las pasadas elecciones? ¿qué les dijeron predicadores y pastores al respecto?

Por lo general esta cuestión, cuando ha sido planteada, rara vez ha ocupado los primeros momentos de la conversación. Si para el análisis la sitúo en este lugar es porque he tenido que organizar un material que en cada caso presentaba un orden distinto. Cabe imaginar, dado el tipo de entrevista utilizado, que a menudo he aprovechado un comentario colateral acerca de la política para iniciar el diálogo, y otras veces he tenido que provocarlo yo. Y cabe esperar que ésta haya sido la pregunta que más rodeos me ha exigido, ya que inicialmente todo evangélico rechaza la intromisión de la iglesia en política. En algunos casos me sorprendieron, no obstante, con respuestas afirmativas y cargadas de entusiasmo, como se comprobará más adelante.

Este apartado de la entrevista, así como el último, se sitúan en un nivel distinto al de los tres centrales, ya que ambos están destinados a indagar sobre conductas concretas, y no sobre interpretaciones de la realidad. Que éstas se hayan infiltrado en las respuestas sólo nos beneficia.

B) Democracia, leyes, derechos humanos, justicia... ¿Cómo entiende el cristiano evangélico la política en general?

La segunda parte de la pregunta casi debería figurar en primer lugar, porque primero esperaba que la política se introdujese en el diálogo, para después ir salpicando mi discurso con los términos que quería que mi informante tratase. De todas maneras, por lo general no se mostraron muy dispuestos a abordar directamente esos conceptos. Más adelante, en el análisis, expondré las razones que encuentro para explicar este comportamiento. Hay que insistir en que en muy pocos casos las preguntas han sido planteadas siguiendo exactamente esta formulación, ni sobre todo, con esta concisión.

C) Pobreza, delincuencia, secuestros, asesinatos, represión, impunidad, corrupción... ¿Cómo se reparten las responsabilidades en el momento crítico que atraviesa Guatemala?

Una vez conocida la actitud ante la política en general, resultaba relativamente fácil que entendiesen mi sorpresa (propia de alguien ignorante del "plan de Dios" para Guatemala) por la pasividad que manifestaban ante una realidad que no podían negarme. Sólo entonces pasaba a detenerme en esa realidad. Huelga insistir en lo inverosímil de esa exposición de calamidades, así expuesta sólo a efectos de organizar el análisis. "Secuestros", "asesinatos" y, sobre todo, "represión" han sido términos que ellos, de admitirlos, fundían en uno sólo: "violencia". No así la "pobreza" o la "corrupción", pero este asunto lo trataremos en su momento. Tampoco he hablado con ellos de "responsabilidades", sino que he tratado de transmitirles mi inquietud por conocer cuál es el origen de lo que está ocurriendo desde la perspectiva del evangélico.

D) ¿Qué solución propone el evangélico? ¿en qué medida puede ayudar el hecho de tener un presidente cristiano?

Una vez que ellos interpretaban la situación que atraviesa el país, traté de averiguar qué remedios se proponen para paliar o combatir (si es que lo consideran necesario lo que no es así en todos los casos, como se verá) el sufrimiento que todo ello ocasiona. Claro que la segunda parte de esta pregunta corrió la misma suerte que la primera y la última pregunta de la entrevista: sólo pude formularla tras el triunfo de Serrano Elías. Más correcto sería decir que siempre la formulé, pero que las respuestas no fueron las mismas antes y después de la llegada de Serrano a la presidencia. Antes de que ello ocurriera, muchos no quisieron contestar: no olvidemos que en 1990 la campaña electoral generó —como ya expliqué— mucha confusión y mucho silencio, a la espera de la inscripción de la candidatura de Ríos Montt (Véase el cuarto apartado del Capítulo 4).

E) ¿Oran en la iglesia por el presidente?

Tal vez se trate del punto más prescindible de la entrevista. Las respuestas tienden a ser bastante planas y uniformes: siempre se ora por las autoridades, en cualquier caso. Lo interesante era medir el grado de entusiasmo y confirmar que el proceso de apoyo a Serrano Elías no acabó en las urnas, y la manera concreta de expresar este apoyo uno y casi dos años después de su triunfo.

Se puede objetar, no me cabe duda, que los resultados de una entrevista que no ha sido rigurosamente aplicada siempre en los mismos términos, y siguiendo un orden invariable, son de una validez cuestionable. Remito al lector al apartado que dedico a la relación

interlocutoria: en él explico las estrategias seguidas para lograr la mayor homogeneidad posible en las condiciones de producción de las respuestas. Ha sido inevitable desorganizar el punto de partida para crear en cada caso las condiciones de serenidad y confianza necesarias, es decir, para asegurar el punto de llegada.

En el capítulo precedente consideré con detalle el perfil de cada uno de los 23 informantes cuyos testimonios de conversión pude grabar. La enumeración que entonces seguí para la localización de los testimonios en el análisis es la misma que seguiré en este capítulo. Ahora, con mayor énfasis que entonces, aclaro que estos 23 informantes no son todos con los que he trabajado. He podido realizar entrevistas a evangélicos cuyo testimonio de conversión no había grabado previamente. En consecuencia, tampoco la entrevista quedó registrada en mi grabadora. Por otra parte, algunos de los informantes cuyos testimonios grabé, no pudieron ser entrevistados después por motivos diversos. Pero todas las entrevistas que vamos a analizar pertenecen a informantes cuyos testimonios hemos analizado en el capítulo precedente.

EL "MIEDO": CONCEPTO ARTICULADOR DE LA RELACIÓN INTERLOCUTORIA

En el capítulo anterior me detuve en la necesidad de evaluar la incidencia de la relación interlocutoria en el encuentro con los informantes. Por incidencia de la relación interlocutoria entendíamos el grado en el que la interacción discursiva interviene —o interfiere— en la producción del sentido. Ya entonces señalé el papel del interlocutor como alguien que no sólo está presente en la conciencia del enunciador, sino que es además receptor inmediato y emisor, voluntario o no, de signos que aprueban y/o desaprueban. Todo ello afecta al discurso más allá de lo puramente estilístico, hasta alcanzar la misma producción del sentido. El testimonio de conversión se perfilaba, sin embargo, como un producto cuyas condiciones de producción se revelaban singulares: esos factores eran, recordemos, su carácter pautado, la existencia de un ámbito de referencia permanente, generador de seguridad, en el que el converso espera encontrar aprobación explícita (la iglesia), y que neutraliza en cierto modo mi papel como interlocutora activa cuya aprobación es estimada, o la triple función (socializadora, didáctica y, sobre todo, proselitista) que cumple el testimonio. Mi papel, desde el punto de vista de la relación interlocutoria, resultaba no ser más que una débil prolongación de experiencias de aprobación previas y más estimadas por el emisor. También entonces citábamos a Bourdieu[4] a propósito de los usos sociales de la lengua y el modo como reproducen simbólicamente, mediante su organización en sistemas de diferencias, el sistema de las diferencias sociales: hablar es apropiarse jerárquicamente de uno de los estilos expresivos constituidos en y por el uso, y el testimonio de conversión resultaba convergente con un estilo fuertemente pautado y ritual. Las modificaciones estratégicas del discurso se orientaban así unidireccionalmente en el sentido de la intensidad emocional.

Todo lo que entonces apuntamos al evaluar la incidencia de la relación interlocutoria, ahora podría invertirse al tratar la producción del discurso bíblico-ideológico. Esta inversión se desglosaría como sigue:

1.- El discurso bíblico-ideológico no se presenta estructuralmente pautado siguiendo una narración continua, ni surge necesariamente de manera espontánea como prolongación del testimonio de conversión: su forma es discontinua, depende en alto grado del modo

como planteo el tema, el tipo de preguntas que formulo, las palabras que empleo, el tono y las maneras con las que me dirijo a mi interlocutor y la elección, por mi parte, del momento idóneo para enlazar este tema con el anterior (el testimonio).

2.- En el caso de la producción de este segundo tipo de discurso he percibido una urgente búsqueda de mi aprobación en la relación interlocutoria, lo que se explica porque:

a) el papel de "separado" del mundo, de sujeto entrenado en la desaprobación, lleva al converso a valorar la eficacia simbólica del rechazo y la censura: pero esto sólo ocurre en el ámbito de la experiencia religiosa, no en el arriesgado contexto del juicio sobre lo que han hecho y hacen sus gobernantes;

b) se diluye la eficacia protectora del ámbito de referencia que sirve de aprobación al converso para el caso de la emisión del testimonio (la iglesia);

c) la narración de la experiencia de conversión no sólo cuenta con ese ámbito que brinda protección y seguridad al converso, sino que es concebida como la materialización de un compromiso con Dios que, decíamos, deja un escaso margen para la negociación. Para el caso del discurso bíblico-ideológico no existe compromiso alguno: el evangélico debe permanecer al margen del devenir político y acatar normativamente el orden establecido. Toda desviación de esta norma implica entrar en un terreno en el que aumenta el riesgo y, en consecuencia, la desconfianza.

d) Si alguien solicita la exposición y grabación del testimonio de un converso, éste entenderá que el solicitante está espiritual y existencialmente interesado en su experiencia religiosa y le adjudicará, por tanto, cierto grado de complicidad. No ocurre así con el interés que su interlocutor pueda mostrar con respecto a los problemas "mundanos" que, al ser planteados, pueden incluso arriesgar la confianza que depositó el informante en su interlocutor inicialmente. Aquí el investigador se enfrenta a una difícil disyuntiva:

Puede formular el tema tratando de ser imparcial, lo que desde el punto de vista del investigador es una virtud, pero desde el punto de vista del converso sólo incrementa la distancia interlocutoria, ya que su posición es intensamente comprometida y dogmática. Corre en consecuencia el riesgo de que su imparcialidad sea entendida como complicidad con la orientación ideológica que se adjudica tanto a investigadores sociales como a periodistas, gremios fuertemente estigmatizados en un contexto sociopolítico como el guatemalteco. Segundo, si formula el tema en unos términos que no activen la desconfianza del informante, puede estar dirigiendo abiertamente el signo de las respuestas, lo que científicamente es más que incorrecto.

La primera estrategia genera automáticamente desconfianza; la segunda arrojaría resultados que no podríamos considerar válidos, por la falta de rigor que ha presidido su producción. La disyuntiva es, en cualquier caso, de carácter técnico y más bien formal, ya que en ambas situaciones el converso busca refugio en la justificación bíblica. Pero sabemos que de hecho la Biblia, por ser un texto de carácter simbólico, se presta para justificar un espectro amplísimo de posiciones diversas. Por ello las implicaciones de la disyuntiva des-

bordan lo puramente formal y llegan a condicionar la orientación de respuestas posibles. En consecuencia, he empleado una técnica híbrida que combina un abordaje terminológicamente aséptico, descargado emocionalmente y desnudo doctrinalmente, con una aparente ignorancia y desconocimiento del tema. Ello me convertía en alguien lo suficientemente "respetable" como para que no tratasen de engañarme sin más, y lo suficientemente "inocente" como para no resultar sospechosa de buscar información delicada. Soy, además, mujer, lo que en ocasiones puede resultar sumamente útil.

En cualquier caso, el miedo, como concepto articulador de la relación interlocutoria, se diluye a medida que ascendemos en la escala social: cuanto más próximos están los informantes de los círculos de poder político y/o económico, con mayor libertad exponen su visión de la política. Se diluye el miedo, y aumenta de modo inversamente proporcional una elaboración más compleja, menos compulsiva (menos condicionada por el miedo), de la sospecha. Una posición de seguridad personal, de invulnerabilidad, explicaría esto.

3.- Las modificaciones estratégicas del discurso dependen de "la tensión objetiva del mercado" (es decir, del grado de oficialidad de la situación y de la amplitud de la distancia social entre los interlocutores) y de la "sensibilidad" del locutor a esta tensión y a la censura que implica.[5] En este punto, la inversión para el caso del discurso bíblico-ideológico se vuelve a hacer patente: el grado de oficialidad de la situación se extrema cuando se tratan estos temas, la desconfianza aumenta en la medida en que lo hace la distancia social (con respecto a mí y, fundamentalmente, con respecto a los personajes situados en los ámbitos de decisión política y en los del poder económico), y la "sensibilidad" aflora hasta ocupar un primer plano en la relación interlocutoria.

En definitiva, si para el testimonio de conversión sostuve que mi papel tenía poco peso en el juego de la interacción, en el caso del discurso bíblico-ideológico no sostengo exactamente lo contrario, sino una variante de lo contrario: en este caso mi presencia es tenida en cuenta en términos de temor, y el grado en el que este factor interviene en la relación interlocutoria depende principalmente de mi sensibilidad ante su presencia y mi flexibilidad a la hora de conducir el diálogo.

En la producción del testimonio de conversión ya tratamos el proceso de "configuración de un destinatario" junto al de "su cualificación modal y pasional".[6] Lo presentábamos entonces como algo que inevitablemente ocurre en todo proceso discursivo, por lo que lo hacíamos extensivo al testimonio de conversión, aunque lo entendiésemos como generado en un proceso previo al momento de la interacción. Los cinco factores en función de los cuales se producía esta "configuración" previa, son igualmente aplicables a la producción del discurso bíblico-ideológico, pero: 1º) semejan mecanismos que se activan por segunda vez cuando se pone en marcha esta segunda fase, digamos, de la interacción; 2º) tienen lugar modificaciones sustanciales. Estas modificaciones se resumirían como sigue:

1) El informante realiza una relectura posterior a la que tuvo lugar en el momento de conocernos. Mi presentación verbal y mi apariencia física de entonces no bastan en la nueva situación que se desencadena: mi interlocutor busca nuevas señales que le orienter sobre el significado de mi interés.

2) La presuposición de que sólo alguien espiritualmente interesado acudiría a solicitar un testimonio de conversión se quiebra visiblemente cuando ese alguien solicita opiniones sobre el tema sociopolítico, ya que se entienden como temas opuestos ("cosas de Dios"/ "cosas mundanas"). El riesgo es alto: el informante puede invertir las intenciones que en su momento me adjudicó, y pasar a considerar que mi preocupación por su experiencia religiosa era sólo un "pretexto". El principal factor desencadenante de esta inversión sería, en esa escala que marcan las diferencias sociales mencionadas, el miedo o la sospecha (o algún sentimiento intermedio). Claro que si a aquella presuposición añadíamos, al tratar del testimonio, la convicción de que la obligación del cristiano es ofrecer su experiencia, dar su testimonio, ahora esa convicción se atenúa hasta desaparecer por completo: el cristiano no debe "andar en las cosas de la política", ni juzgar a sus gobernantes que son, en definitiva, enviados por Dios, representantes de sus designios. Además, la experiencia histórica demuestra que, en Guatemala, transgredir esas prescripciones tiene consecuencias que pueden ir más allá de lo puramente doctrinal.

3) La distancia cultural que puede llevar a actuar ignorando los motivos del otro es insuficiente ahora, porque los motivos del otro cobran una nueva dimensión.

4) Si la distancia cultural justifica ahora insuficientemente desatender los auténticos motivos del otro, la distancia que separa al cristiano de los que aún permanecen "en el mundo" no obra más que en mi contra, mientras que en la producción del testimonio de conversión obraba incondicionalmente a mi favor. La razón es que este segundo género de asuntos por los que me preocupo pertenecen "al mundo".

5) Narrar el testimonio de conversión no es una actividad mundana (aunque el que solicita su exposición pertenezca "al mundo"), sino una misión divina. Huelga explicar por qué emitir juicios sobre el orden socioeconómico y político no lo es.

Además (con referencia al segundo de los factores) el testimonio "se comparte" (ya lo veíamos), lo que constituye su principal razón de ser. En la producción del discurso bíblico-ideológico el informante está solo, y el grado de soledad que experimenta hace aumentar proporcionalmente mi condición (adquirida *ipso facto* de nuevo) de "desconocida", lo que le obliga a replantearse los presupuestos de la interacción. A medida que ascendemos en la escala social, el informante está menos "solo", ya que le asiste una mayor simetría con respecto a las esferas de decisión y los círculos de poder.

Y quisiera relacionar este "estar solo" con la presencia de "otras voces" en ese discurso de naturaleza siempre dialógica al que ya nos hemos referido. En el discurso bíblico-ideológico se infiltran "voces" que el emisor no controla, voces que constituyen una amenaza, las voces que me corresponde conjurar.

Por tanto el temor, el miedo, articula ahora la relación interlocutoria. Y no sólo la articula, sino que previamente pone en marcha la relectura e incita a una búsqueda inmediata de señales que orienten la dirección que deben seguir las respuestas. En definitiva, quién soy y por qué me interesan este tipo de opiniones si mis inquietudes han sido definidas por mí, y entendidas por ellos, como de naturaleza esencialmente existencial o espiritual (lo que en sus propios términos quiere decir, inevitablemente, religiosa).

Quisiera, por último, dejar una reflexión en estas líneas, una reflexión al hilo del segundo de los puntos mencionados cuando desglosé la inversión. Estoy convencida de que no he conseguido engañar a nadie, aunque tampoco lo pretendí. La idea era la de facilitar al informante una lectura de mí misma que le suscitase la menor desconfianza posible, consciente de que habría sido ingenuo tratar de eliminarla por completo. La distancia socio-cultural entre mis informantes y yo es algo demasiado obvio y con lo que, en consecuencia, conviene contar desde el principio. Lo delicado del tema en un país de larga tradición represiva vuelve estéril la búsqueda de una sinceridad completa. George Lovell, con quien he tenido la oportunidad de conversar en varias ocasiones durante mis estancias en Guatemala, lamentaba que el miedo hubiese calado tan hondo en sus informantes de los Cuchumatanes (Huehuetenengo) que, tras largos años de relación con ellos, sus labios estuviesen cada día más sellados.

ANÁLISIS

Pasemos ahora a los distintos apartados que constituyen la entrevista.[7] Trataremos de acceder al proceso y a los contenidos, combinando la atención a las formas y a los pensamientos para ver cómo se imbrican y transforman, y alternando un análisis transversal con el que explora la singularidad de cada entrevista.

a) **¿De qué modo apoyaron en su iglesia, si es que lo hicieron, al candidato cristiano en las pasadas elecciones? ¿Qué les dijeron predicadores y predicadores al respecto?**[8]

(1) "Hemos estado orando desde el principio, porque fue un impacto bien tremendo, él no iba a ganar, Dios lo puso, el que iba a ganar era Carpio, y de un momento a otro, ¡gloria a Dios!, le pasó él, gracias a nuestras oraciones".

(3) "Ah!, todos estábamos apoyándolo con nuestras oraciones. El busca a Dios también, él ha confesado a la nación que ama a Dios y se ve que está tratando de enardecer el nombre del Señor".

(4) "El proyecto 'Jesús es Señor de Guatemala' es un proyecto espiritual, orar para redimir nuestra tierra... Desde la iglesia lo lanzamos cuando la campaña de Serrano Elías, todo está conectado entre la religión y la política. Oramos y hemos orado por él porque nos necesita".

(5) "Que todos tenían que votar, toditos tenían que votar, no sólo por el presidente cristiano, sino que tenían que votar lo que Dios les guiara, a qué presidente votar... porque es una cosa del país; entonces, como nosotros tenemos cobertura del cielo pero respetamos la cobertura de la tierra, las leyes de la tierra... Dios ya sabía quién iba a ganar".

(7) "El Evangelio es apolítico... Si él está en la presidencia es por sus propios medios, no puedo creer que alguna iglesia evangélica esté involucrada en política, porque obedecemos la palabra de Dios y no el mandato del hombre".

(12) "Dice el Evangelio que no es posible que usted esté en política y... que nosotros acuerpemos a un candidato... Cuando él estuvo postulado, bueno, yo dije, es mi hermano en Cristo y yo voy a votar por él, pero el que tiene que dar cuentas es él, si no responde es él, y yo sólo ante el Señor... Y el pueblo de Dios eso pensó también, bueno, es mi hermano y vamos a apoyarlo, pero allá él".

(21) "Nosotros oímos cuando él tenía lanzada su candidatura, oímos que él iba a ser nuestro futuro presidente, eso decía la propaganda, y gracias a Dios, decíamos nosotros los evangélicos, porque Dios mediante tendremos una fuerza más".

Los informantes 5, 7 y 12, pertenecientes a Elim, en diverso grado, muestran actitudes relativamente apartadas del entusiasmo con el que responden miembros de iglesias pertenecientes a otras denominaciones (como son los casos 1 y 3), de la informante número 4 perteneciente a Shaddai o del caso, diferente, del informante 21. De los tres conversos de Elim habría que destacar el 7, que, desde que nos detuvimos en su testimonio de conversión, muestra una de las posiciones más radicales por lo que a la desconfianza en las "estructuras humanas" se refiere. La informante 5 admite que en la iglesia se le dijo a los miembros que tenían que votar y, aunque fuese cierto que no se llegó a apoyar a ningún candidato concreto, era previsible cuál sería la preferencia de los fieles al contar con un evangélico en las listas. La informante número 12 retoma un discurso generalizado en la mayoría de las iglesias evangélicas acerca de la no injerencia en asuntos políticos, por lo que define su actitud como estrictamente personal ("yo dije es mi hermano en Cristo") y guiada por afinidades religiosas, no políticas. De hecho, ninguno de mis informantes conversos ha aludido jamás al programa político de Serrano Elías, ni aún los que admitieron con gran entusiasmo haber votado por él, ni aún los que demostraban un nivel de instrucción por el que cabía atribuirles un mayor conocimiento de estas cuestiones.

Con respecto a la informante 12, es interesante subrayar el movimiento zigzagueante que desplaza de un lado a otro las responsabilidades hasta dibujar un cuadro un tanto contradictorio (al menos desde nuestro punto de vista, no así desde el de ellos): el cristiano no debe "estar" en política (preocuparse por ella o participar activamente en ella), las iglesias no pueden "acuerpar" a un candidato, pero el individuo evangélico aislado puede votar (hemos visto y veremos que incluso debe votar), lo que en este caso está más justificado porque el candidato es un hermano en Cristo (¿aunque haya cometido el error de mezclarse en política?), pero a pesar de todo ello (de haberlo apoyado el pueblo evangélico, de ser él mismo evangélico y de haberse tratado, en primera y última instancia, de una decisión de Dios) su gestión puede ser equivocada (¿cómo puede medir el evangélico lo inapropiado de la gestión política de un gobernante, si no sólo no le está permitido cuestionar su autoridad —sería como cuestionar a Dios— , sino que además carece de los instrumentos necesarios para ejercer la crítica más allá de las transgresiones que en materia religiosa pueda cometer dicho gobernante?), y entonces es él el que debe responder ante Dios, porque la misión del cristiano acaba en las urnas (si es que llega a ellas), y en cualquier caso sólo Dios puede pedir cuentas a quien al cabo ha sido puesto por él en el cargo.

Retomaremos este razonamiento más adelante. Lo que ahora quiero apuntar es que he

percibido en muchos miembros de Elim cierto distanciamiento frente a la elección y posterior gestión de Serrano Elías, cuando no oposición o crítica más o menos abierta. Es muy probable que se trate de una posición hasta cierto punto compartida como resultado de alguna clase de consenso a nivel de liderazgo, que a su vez definiría la posición de Elim (y en último término de su pastor-apóstol general Ottoniel Ríos Paredes, con quien Serrano Elías, antiguo miembro de Elim, mantuvo una relación bastante tensa a propósito del liderazgo) como iglesia "abandonada" por Serrano antes de optar a la presidencia.

Ello no exime del respeto a la "cobertura", expresión muy generalizada entre los miembros de Elim. Esto supone el respeto sin condiciones, acrítico, a las autoridades terrenales y a las "leyes de la tierra" (caso número 5). Esta diferenciación entre leyes de la tierra y (se entrelee) leyes de Dios ya nos está dando pistas sobre algo que trataremos más adelante, a propósito de la visión que tienen los evangélicos sobre la política en general. Los términos con los que los medios de comunicación, los estudiosos, los políticos (no evangélicos) se refieren a las instituciones "terrenales", son ajenos a la terminología del cristiano converso, que tiene sus propios códigos (bíblicos) para referirse a lo que acontece "en el mundo". Algo que también tendremos ocasión de comprobar en los apartados que siguen es que, cuando el converso aborda cuestiones políticas, el criterio con el que las juzga o valora, positiva o negativamente, es asimismo de carácter bíblico. Si Serrano Elías es un buen gobernante se debe a que "está tratando de enardecer el nombre del Señor" (caso 3), si es bueno que haya triunfado es porque, como explica el informante número 21, "decíamos nosotros los evangélicos, porque Dios mediante tendremos una fuerza más". Ha sido decisión de Dios, se espera que le obedezca a él, que apoye al pueblo evangélico. Si en la misma valoración y explicación de los problemas que aquejan a la nación se sepultan los criterios extra-religiosos, no podemos esperar que se utilicen para definir lo que se espera del presidente como gobernante de un país agobiado por esos mismos problemas. Se espera que él se comporte como un cristiano, pero esa esperanza se agota en lo que esa condición de cristiano significa, ya que el evangélico no puede entrar a valorar su actuación como hombre político.

Distinta es la posición de los miembros de Shaddai, de los que tenemos un exponente en la informante 4. Ella ve con claridad que "todo está conectado entre religión y política", tan claro como resulta el hecho cotidiano de que el presidente de la república se congregue en su misma iglesia y hable en ella de las presiones a las que está sometido en su cargo o, en sus propias palabras, de "los ataques del Maligno" a los que tiene que hacer frente. La vinculación entre poder político y religión es para los miembros de Shaddai algo evidente, más allá del entusiasmo puramente religioso (ejemplos 1 y 3). El proyecto "Jesús es Señor de Guatemala" aparecerá aún repetidas veces. Fue lanzado con fines electorales desde la propia iglesia y en 1992 permanecía como apoyo espiritual a la gestión de Serrano, a la que los miembros de Shaddai se sentían muy próximos ("oramos por él porque nos necesita").

b) Democracia, leyes, derechos humanos, justicia... ¿cómo entiende el cristiano evangélico la política en general?

(3) "Participa, pero en primer lugar ora, después paga sus boletos, da su voto para las elecciones... No es que andemos haciendo propaganda, pero Dios dice que oremos por

los que están en los puestos del gobierno, porque tenemos que trabajar por el bienestar de la nación... En las cosas del gobierno, ahorita tenemos a muchos cristianos, ¡aleluya!,... La ley es dada por Dios y hay que respetarla, porque por algo el Señor ha puesto el gobierno... si el gobierno lo hace mal, eso ya es asunto de ellos, pero los respetamos porque Dios los pone ahí. Dios tiene su gente en todas partes, aunque el enemigo también las tiene... pero con el escudo de la fe resistiremos los dardos del enemigo".

(4) "En Deuteronomio puedes leer donde Dios dijo, bueno, está bien, yo les voy a establecer un gobierno a ustedes, pero ustedes van a tener que obedecer a ellos, o sea, hasta cierto punto, todo lo que es iglesia y lo que es gobierno tienen mucho que ver, porque el gobierno Dios lo estableció, porque la Biblia dice, nadie va a estar en el trono si no es porque Dios lo ha puesto ahí, o sea, que todo va entrelazado... No se si supiste de Ríos Montt, él es cristiano también, y sucedió que una vez vino una pandilla de jóvenes y violaron a una muchacha, entonces los capturaron y los condenaron a morir fusilados... ¡uy!, ¡ si hubieras visto!... toda la gente diciendo que si Ríos es un asesino, que si... pero sucede algo, y es que hay una ley, que dice, por ejemplo, si tú robas 100 quetzales, entonces tú vas a morir, la ley está escrita en la Constitución de la república... tú tienes tu decisión, tú misma te condenas... eso fue exactamente lo que sucedió con esa gente... lo que hizo el presidente fue aplicar la ley, pero mucha gente lo criticó, que si era un asesino... Lo mismo sucede con el presidente ahora, hay muchas leyes pero él no es el que tiene que venir y aplicar cada una, sería policía, sería carpintero, sería bombero, cartero y todo... entonces es algo así como inculcar civismo, moral, en cada líder de cada sector, que cada quien cumpla su parte como debe ser".

(5) "Nosotros respetamos las leyes, pero ya más, nosotros no nos metemos en nada, sólo ir a votar y punto... aparte es el Evangelio y muy aparte es la política".

(7) "Yo tengo que depender de Dios, sólo de él, aunque claro, la Biblia relata que debemos estar sujetos a nuestras autoridades... Yo como cristiano tengo que pagar un impuesto, porque es una ley de la Constitución, tenemos que estar sujetos, pues si las leyes existen es porque tenemos un Dios de orden... Si las leyes están ahí es para que se obedezcan... Las leyes están establecidas porque estamos nacionalizados aquí en Guatemala, y tenemos que obedecerlas".

(12) "Bueno, por ejemplo, este presidente; aunque lo voté, yo no puedo juzgarlo, no puedo juzgarlo porque es mi cobertura y sería como juzgar al Señor también".

(19) "Hablamos aquí en Guatemala, parece que en todo el mundo andan estas palabras como la democracia, pero la democracia debe comenzar en la casa, la democracia debe comenzar en los cristianos. Hay paz... hay comprensión... hay temor, reverencia a Dios, y entonces la gente ya no piensa en violencias, depravaciones, prostituciones... estar en el Evangelio y en la política es muy difícil, porque en Zacarías 4:6 dice: 'No con espada, no con ejército, sino con mi santo espíritu', y un presidente como el nuestro, que está en política y en el Evangelio, tiene que tener espada, tiene que tener ejército".

(20) "Yo una vez, una vez estuve en partido político; bueno, antes de estar ahí en la iglesia,

ahora estoy ahí, y en partido político ya no admite estar, no es posible entrar en política si estás en una iglesia, no es posible".

(23) "Lo que sucede es que la iglesia no tiene que meterse en política, pero sí pueden haber cristianos políticos, que es una cosa muy diferente, porque el Señor nos ha llamado a ser la sal en esta tierra. Tan es así que la Palabra dice que cuando tú vas a elegir rey, no vas a elegir a uno de los impíos, dice el Señor, sino a uno de tus hermanos. Eso es principio bíblico, porque en Guatemala siempre hemos estado legislados por impíos, por ladrones, por corruptos y por asesinos. Ahora el Señor puso a Jorge Serrano Elías... porque fue el Señor quien lo puso de una forma milagrosa... Pero hay un problema... ¿quién es el hombre o quién soy yo para venir a criticar al presidente? porque Dios lo puso, porque Dios pone reyes y quita reyes, dice la Palabra, ¿quién soy yo para decir que este presidente no sirve, que es como decir, Dios se ha equivocado porque no atinó al poner este presidente? ¿quién soy yo?... Dios no se equivoca, porque él es omnisciente y omnipotente, él nunca se equivoca, mi función es orar y bendecir, no maldecir, y si no, nos volverá a pasar lo que le pasaba al pueblo de Israel, que se la pasaba maldiciendo y criticando todo el tiempo... Nuestra posición es orar por las autoridades, y el presidente gobernará como Dios decida que tiene que gobernar".

Las actitudes del evangélico ante la política están definidas no tanto por la separación y la neutralidad, como por un conformismo y una pasividad que fundamentan en las Escrituras. Existen diferencias en el grado de pasividad según las distintas denominaciones, pero las diferencias dependen en mayor medida del sector social al que pertenece el converso (lo que a su vez condiciona la filiación pentecostal, neopentecostal o no pentecostal de la iglesia en la que se congrega). Cruzando estas dos variables se nos despliega un abanico que abarca desde la indiferencia y el pesimismo del que es buen exponente el informante 7, hasta el reconocimiento del papel de los cristianos en la política y la legitimidad de su participación en ella, como puede comprobarse en los casos 4 y 23. No es casual que el primer informante mencionado pertenezca a la congregación Elim de San Antonio Aguascalientes y los dos segundos al Shaddai de la capital.

Muchos miembros de iglesias de clases media y media alta de la capital se sienten igualmente próximos a los espacios decisión política, lo que les conduce a involucrarse de manera explícita en el proceso de regeneración del país. Si las iglesias pentecostales son, como hemos visto, la vanguardia del "avivamiento," las neopentecostales son la vanguardia de una defensa de corte calvinista de la participación del evangélico en la política. Esto ha contagiado a muchas iglesias pentecostales de la capital, siempre que sus miembros pertenezcan a los sectores económicamente acomodados. Por tanto, es más bien una cuestión ligada a la posición social, que a la denominación evangélica concreta: los vínculos de solidaridad, proximidad y entendimiento en razón de la posición social superan en intensidad a los que puedan crearse como resultado de la adscripción a una iglesia. Esto es fundamentalmente aplicable a los sectores sociales medios y altos, que son más conscientes de lo que pueden ganar apoyándose mutuamente, de lo que lo son los sectores más pobres con respecto a lo que pueden perder si se separan en razón de sus creencias. Es así como se

explicaría que entre los primeros se desarrollen organizaciones paraeclesiales, interdenominacionales y/o carismáticas, con un espíritu integrador, o incluso el hecho, ya mencionado, de que se empiecen a autodenominar "cristianos" y no "evangélicos".

Como ejemplo de la afirmación con la que iniciamos el párrafo anterior tenemos a la informante 3, perteneciente a la Iglesia de Dios Evangelio Completo y a *Women Aglow*. Primero ora, después participa (lo que consiste en pagar "sus boletos", o sea, sus impuestos, y en dar su voto), después continúa orando. Pero en este caso la oración ya equivale a "trabajar por el bienestar de la nación": al oír una asociación expresada en estos términos podemos casi asegurar que nos encontramos en presencia de un evangélico/a de alguna gran iglesia de la capital. Se podría pensar que en definitiva se trata de algo tan pasivo como la oración, pero ocurre que ni la oración es considerada en absoluto como expresión de pasividad (la oración "tiene poder para cambiar"), ni "trabajar por el bienestar de la nación" constituye meramente una frase vacía, sino que expresa un punto del proceso de toma de conciencia sobre el papel del cristiano en la construcción de la "nación" (independientemente de que, como es este el caso, esa toma de conciencia no vaya más allá de la oración).

En las palabras de la informante 3 encontramos uno de los puntos en los que el discurso bíblico-ideológico hace aguas, a pesar de su apariencia monolítica. Esta y otras contradicciones son, en parte, resultado de la naturaleza polisémica y simbólica del texto normativo en el que fundamentan su posición ante las cuestiones "mundanas": la Biblia. Me explico: si la ley es dada por Dios (lo que obliga a respetarla), si el gobierno es también cosa de Dios (y es "porque Dios los pone ahí" que hay que respetarlos), si, en definitiva, Dios mismo está mezclándose en los asuntos del mundo hasta el extremo de ser el responsable de su organización, ¿por qué los evangélicos consideran que su misión acaba donde empieza la del gobierno, y que "si el gobierno lo hace mal eso ya es asunto de ellos"? En las palabras de la informante 4, perteneciente a Shaddai, la disyuntiva que hemos apuntado se hace consciente e incluso se resuelve: efectivamente Dios estableció el gobierno, pero al mismo tiempo exigió obediencia al mismo, lo que justifica bíblicamente (en Deuteronomio, 17:14 al 20, pueden encontrarse las consecuencias de la desobediencia y las "instrucciones acerca de un rey") esa pasividad de la que hablábamos pero, eso sí, admite abiertamente que "todo lo que es iglesia y lo que es gobierno tienen mucho que ver... todo va entrelazado". ¿Dónde queda en este caso el "alejamiento del mundo" y la actitud apolítica que se atribuye a los evangélicos y se autoatribuyen muchos evangélicos? Poco a poco veremos cómo todas las contradicciones son aparentes, tienen un sentido, y cómo éste depende principalmente de variables socioeconómicas y de su proyección ideológica.

En las palabras de la informante 4 encontramos otros dos puntos de interés. En primer lugar, aparece por primera vez la mención al paso de Efraín Ríos Montt por la presidencia de la república, lo que constituye uno de los referentes constantes en el discurso bíblico-ideológico de los evangélicos. Se trata de un episodio de la historia guatemalteca que ha llegado a adquirir el carácter de un mito. En su momento le adjudicaremos un lugar de excepción en la articulación de los dos tipos de producciones discursivas: si el discurso que abordamos ahora se construye en términos de la propia trayectoria espiritual, ciertos mitos históricos podrían constituir una secuencia que se correspondería con la tercera de las

secuencias que distinguíamos en el testimonio de conversión. Y el segundo punto de interés es la definición del papel del presidente del gobierno: "inculcar civismo, moral, en cada líder de cada sector". Es posiblemente la referencia más cercana a parámetros laicos que vamos a encontrar con respecto a lo que debe ser la gestión política del presidente.

Aquella disyuntiva a la que ya nos hemos referido en dos ocasiones en el transcurso de este apartado, es retomada por el informante 7. La relación con Dios es total, la relación con las autoridades es secundaria y limitada. La obediencia a las autoridades es bíblica (en este punto coinciden todos), y esa obediencia se traduce primordialmente en el respeto a las leyes, el cual a su vez se enfatiza sobre todo en lo que se refiere al pago de los impuestos. Pero el discurso en este punto vuelve a revelar la distancia que el informante marca entre las autoridades y él: "estamos nacionalizados aquí en Guatemala", como una condición añadida a su condición de "separado" (recordemos aquello de "no somos del mundo pero estamos en él").

La informante 5 y la 12, ambas pertenecientes a Elim (como el anterior), insisten en esa condición de "separadas". En este caso podemos apreciar la diferencia que separa a dos mujeres que, aunque asistan a la misma congregación (Elim de Antigua), han tenido experiencias diferentes, pertenecen a sectores económicos distintos (lo fundamental quizás sea que la segunda es económicamente independiente) y poseen niveles de instrucción también distintos. Una se limita a afirmar que Evangelio y política son cosas separadas, la otra en cambio reflexiona hasta concluir que juzgar, criticar a las autoridades, equivale a juzgar a la "cobertura" puesta por Dios, es decir, juzgar al mismo Dios. La "cobertura" no es más que la autoridad: los gobernantes con respecto a los gobernados, la jerarquía de la iglesia con respecto a los miembros rasos, el hombre con respecto a la mujer, los padres con respecto a los hijos. La cobertura es siempre decisión de Dios, por lo que transgredirla, violarla, representa un acto de desobediencia a Dios. Es interesante advertir que el término "cobertura" es empleado mayoritariamente por mujeres.

Esto nos devuelve a la presencia y la ausencia de determinadas expresiones para representar determinadas realidades. Si los evangélicos estuvieran, en sentido estricto, apartados de la política, no habrían desarrollado un código tan completo para referirse a las autoridades. Este código pasa por la omisión, la negación, de los términos con los que en el lenguaje corriente se describe la realidad sociopolítica y económica. He encabezado este apartado de la entrevista con términos que, como expliqué en su momento, me esforzaba por introducir en las conversaciones. Pero "democracia", "leyes", "derechos humanos", "justicia", corrieron suertes muy distintas en el transcurso de las mismas. Dice el informante 19: "Parece que en todo el mundo andan estas palabras como la democracia". Elocuente metáfora que nos muestra palabras capaces de caminar, desligadas de los individuos que las manejan, metáfora que por sí misma ya nos dice bastante de la opinión que merecen algunas palabras a este pastor indígena, palabras vacías, volubles, inestables. "Democracia" es, o debería ser, "paz", "comprensión", "temor", "reverencia a Dios" y, claro, no es un término opuesto a gobierno autoritario, falta de respeto a la pluralidad o ausencia de participación popular, sino lo contrario a "violencias, depravaciones, prostituciones". La traducción al terreno moral es obvia, y en él se mueven los términos, y los que no caben en él no son considerados.

Aunque esta afirmación no puede acabar aquí: los "derechos humanos" podrían ser, como expresión, susceptible de una lectura moral importante, y no lo es. Y ello, en un país donde dicha expresión ocupa diariamente los titulares de los medios de comunicación. La razón es doble: por un lado la Biblia habla de "leyes", o de "justicia", o de "gobierno", pero "derechos humanos" es una expresión demasiado reciente para quienes se desentienden de otro referente que no sea el bíblico. Pero, sobre todo, la expresión está cargada negativamente desde las instancias responsables históricamente de la violación de esos mismos derechos humanos. La lectura moral es selectiva.

En las palabras del informante 19 volvemos a comprobar cómo se separan de nuevo Evangelio y política. Efectivamente, Zacarías, 4:6 dicta: "No con ejército ni con fuerza, sino con mi Espíritu, ha dicho Jehová de los ejércitos". Y "un presidente como el nuestro tiene que tener espada". En la misma Santa Catarina, el informante 20, perteneciente a la iglesia Bautista, está firmemente convencido de la incompatibilidad entre la conversión y la política. El mismo tuvo que abandonar el "partido político" en el que, según parece, militaba antes de su conversión: "ya no admite estar... no es posible".

Y con el informante 23 de Shaddai vuelve a hacerse patente esta diferencia de actitud, de discurso (y de otras conductas, ya que muchos tienen puestos de responsabilidad, o simplemente trabajan activamente para fomentar el apoyo al gobierno), entre los que viven socialmente alejados de los círculos del poder político y económico, y los que están próximos a ellos o forman parte de ellos. La iglesia como institución no debe de "meterse en política, pero sí pueden haber cristianos políticos". Pero es claro: una iglesia donde una proporción importante de miembros están directa o indirectamente involucrados en política, termina por "meterse en política", y buena prueba de ello es su mismo discurso. El problema es que, por más elaborado que éste trate de ser, incurre en una aparente contradicción: si "el presidente gobernará como Dios decida que tiene que gobernar", Dios sería el responsable de todos los "impíos, ladrones, corruptos y asesinos" (entre los que, como veremos, no se encuentra Ríos Montt) que han gobernado Guatemala. Esta paradoja traté de resolverla conversando con ellos, pero esto corresponde a los siguientes apartados de la entrevista. La iglesia Shaddai (o muchos de sus miembros) está involucrada en política, pero no olvidemos que se trata de la iglesia del presidente. Esto implica que, aunque sus miembros tienen una clara conciencia de que tienen que jugar un papel importante en la dirección de "la nación", tienen que tener presente el ejemplo del "pueblo de Israel, que se la pasaba maldiciendo", y limitarse a "orar y bendecir" a las autoridades, porque "decir, este presidente no sirve, es como decir Dios se ha equivocado".

La última afirmación del informante 23 nos introduce el siguiente apartado de la entrevista. Efectivamente, si "el presidente gobernará como Dios decida que tiene que gobernar", ¿cómo se explica la mala gestión de un presidente?, esto es, ¿y si Dios "decide" que se equivoque? (lo que no puede ser una decisión equivocada porque "Dios no se equivoca"). Las respuestas son tres: o bien, sencillamente, Serrano Elías no se equivoca, o si se equivoca es porque hace caso al Enemigo y no a Dios (lo que se atribuye a su error de pretender simultanear Evangelio y política), o bien entra dentro (lo haga bien o mal) de los "planes de Dios". Pero, en cualquier caso, a quien tiene que rendir cuentas el presidente es a Dios, no a quienes le eligieron en las urnas.

c) Pobreza, delincuencia, secuestros, asesinatos, represión, impunidad, corrupción... ¿cómo se reparten las responsabilidades en el momento crítico que atraviesa Guatemala?

(1) "Los pobres y la gente que a los que les va mal es porque no han oído la voz de Dios, porque no han entendido que Dios es uno y que no tenemos que adorar imágenes... Y en la Biblia hay un montón de maldiciones para los que no hagan su santa voluntad".

(3) "El culpable es el mismo hombre, porque hace caso al enemigo, porque hay un gobernador en las tinieblas que es Satanás, y Satanás es mentiroso, va a la mente del hombre y le engaña... le hacen más caso al enemigo que a Dios, y por eso es que las naciones se arruinan... porque el temor de Jehová no está en sus corazones, y por eso es que ellos y sus hijos son malos... Y es maravilloso tener un presidente cristiano entretanto la venida del Señor acontece, porque ya las señales se están cumpliendo, las profecías que dicen que en los postreros días muchos apostatarán de la fe... Todo se está cumpliendo, por eso la violencia y la muerte... El fin del mundo se acerca, y cuanto más se extienda el Evangelio, antes llegará ese día, el día en que haya una boda en el cielo y la Iglesia será la novia".

(4) "Dios es bueno, Dios hizo al hombre y a la mujer y les dio capacidad para poder decidir por sí mismos... Dios es un buen Dios, los malos somos nosotros... Todo está en una total corrupción, a todo el mundo le gustan lo que se dicen aquí las mordidas, y es que si tú eres un policía y tienes que poner una multa a alguien, sólo te dan cinco quetzales y te olvidas de la multa. Entonces, al venir alguien que tiene que hacer las cosas correctamente porque tiene temor de Dios, si aprieta las riendas al caballo, éste puede relinchar, y pueden darle un golpe de estado o alguna barbaridad... él está actuando sabiamente... nuestra batalla no es contra carne ni sangre, como nos dijo el presidente en la iglesia, sino contra cosas que están en las regiones celestes... Existen pequeñas cositas que se llaman demonios, existen cosas más grandes que se llaman huestes y que son los jefes de los demonios, hay como cierta jerarquía dentro del mal, se puede decir que el líder de todo eso es el diablo, que tiene sus demonios, ponte, como el alcoholismo, la drogadicción, el homosexualismo... Y fíjate que... la Biblia dice que no hay ninguno que esté en la cabeza si no ha sido puesto por Dios, pero a veces sucede lo que sucedió con David y Salomón... Tenemos muchos gobernantes en la Biblia, te podría poner como ejemplo a Moisés, que fue un gobernante del pueblo israelita, él subió a traer las Tablas de los Diez Mandamientos, y cuando él regresó... ¿qué sucedió?, pues que todo el pueblo estaba feliz adorando a un becerro de oro, haciendo un montón de matanzas para él, pero Moisés no se retractó... En cambio David sí, David pecó contra Dios, él empezó con la visión, adoraba a Dios, pero algo así como que al final del camino se le olvidó quién era, a quién buscaba, y perdió la visión, y la Biblia dice que por falta de visión mi pueblo perece... cuando tú pierdes la visión, pierdes la meta, se acabó".

(5) "Todo eso ya es parte, digamos, de católicos. Nosotros no tenemos por qué meternos en eso, sino que ya la violencia es del enemigo, del diablo que es Satanás, es el dueño del mundo, de los que hacen violencia e iniquidades... nosotros estamos apartados... Satanás usa a las personas que no creen en Jesucristo para que hagan violencias... digamos

que esa violencia viene porque está escrito en el Apocalipsis que dice que habrá rumores de guerra y habrá pestes... Nosotros no, nosotros estamos en el mundo, pero no somos del mundo... y, si somos de arriba, no vamos a hacer lo que están haciendo los de aquí abajo... la mayoría de católicos que no conocen a Cristo hacen todo ese mal, porque ellos no tienen luz, son ignorantes, y Satanás los usa".

(7) "La causa está en que no todo el pueblo es cristiano, porque en segunda de Crónicas dice: si mi pueblo se humillare en el cual es invocado mi nombre, yo abriré las ventanas del cielo y derramaré mis bendiciones... Es claro, Dios espera que Guatemala se convierta para acabar con los problemas... Sé que Guatemala tiene un problema económico y social y todo eso, mi opinión es que en Guatemala hay mucha gente escogida de Dios, y por eso es que Dios ha permitido este problema, para que la gente se arrepienta... porque Dios castiga a quien ama... porque el hombre puede ser muy intelectual, pero no puede hacer nada por una nación; estoy lejísimos de creer que un hombre va a poder solucionar el problema de un país... La solución está en la Palabra de Dios... Cristo viene pronto, hay señales... Mateo 24 narra que habrá pestilencias, habrá rumores de guerra, se comerán unos contra otros... ¡Hablarán de paz!... Pero veo difícil alcanzar la paz por medio de un hombre".

(8) "Dios reserva algo grande para Guatemala, por eso tenemos ahorita un presidente cristiano... la violencia se da en tantos lugares que aún son bien duros para el evangelismo, lugares de mucha religión como San Andrés Itzapa, donde hay un señor que se llama San Simón, que ha hecho milagros bien tremendos, pero que es el mero jefe de la brujería, Satanás vestido de ángel de luz... Otro lugar bien duro es Quiché, y hay tanta violencia allá por la idolatría, porque fíjese que en Chajul adoran a una gran piedra y le ponen candelas".

(12) "Yo pienso que el Señor tiene propósitos en la vida de cada pueblo, y que Guatemala es un país bendecido por el Señor porque hay bastante Evangelio... pero creo que al pueblo de Dios todavía nos falta mucho, nos falta oración, ayuno. Se puede lograr mejorar todo un país, pero hay que orar mucho... Yo pienso que el Enemigo también ataca, y el Enemigo sabe el lugar que está pisando... Y dice la Palabra que en los últimos tiempos, antes de la venida del Señor, se verán muchas cosas... principalmente la apostasía, que es en lo que hay que tener cuidado, porque el que no esté bien en la Palabra puede renegar de ella de un momento a otro, y pienso que es un trato del Señor con Guatemala, es un trato personal, porque, por ejemplo, nosotros tenemos muchas ataduras, así como bendiciones. Tenemos ataduras, tenemos los mayas, todas esas ligaduras, los indígenas están atados a todas esas creencias y es difícil arrancarlos de eso, entonces hay todavía restos de esas ligaduras, todo eso que ellos practicaban de sus dioses, todo eso todavía existe en Guatemala".

(13) "Es que se está cumpliendo lo que Dios dice... Nosotros no podemos hablar del gobierno ni de las personas. Sabemos que el Satanás se ha hecho dueño del mundo y el Satanás es el que tiene en problemas a las personas... para ver cómo destruye a las familias, así es

como el Satanás gana almas para él, porque no quiere que las familias lleguen a nuestro Señor Jesucristo".

(16) "La Biblia nos habla de que hay un enemigo en este mundo, el príncipe de las tinieblas, Satanás... es el enemigo de nuestras almas... él destruye a la humanidad, y los desastres, los terremotos... En primer lugar es porque está escrito, Jesús dijo que la venida del hijo del hombre iba a ser cuando iba a haber todo esto, iba a haber guerras, se iban a levantar naciones contra naciones, los hijos se rebelarán contra los padres, los padres contra los hijos, tantas cosas... La maldad está en el mundo, Satanás es el autor de todo esto. Por eso el hombre necesita a Cristo, porque en el momento que nosotros nos entregamos al Señor estamos bajo el cuidado de él. Hay gente que está sufriendo, hay gente a la que le va mal, pero por lo mismo, por sus pecados, y no quieren volverse a Dios, se rebelan contra las cosas de Dios... Además, estamos en un mundo... las palabras de Jesús a su padre fueron: no te pido que los quites del mundo, sino que los guardes de todo mal... él estaba consciente de que en el mundo iba a haber maldad... la esperanza del cristiano, a pesar de que hay tanta maldad, tanta pobreza, es que Dios no nos desampara, que, sea como sea, tú tienes alimento, tienes salud, techo, vestido, y si has de sufrir algún mal, debes tomarlo como parte de este mundo, como algo que te va a ayudar siempre para aprender algo, porque no hay cosa que no suceda en tu vida con un propósito... el hecho de que amanezcas viva es un milagro del Señor, porque muchos quizás amanecieron muertos".

(19) "Aquí en Guatemala hay muchas violencias, hay muchas pobrezas... realmente hay goce en los cielos cuando un pecador se arrepiente de sus delincuencias, porque Cristo cambia el corazón a un delincuente. Aquí han venido muchos delincuentes y han aceptado a Cristo, han cambiado... El problema de los guerrilleros es que son ateos, no tienen Dios, y eso es peor que ser católico... porque un católico no sabe todavía quién es el verdadero Dios, pero todavía busca... un ateo es un comunista... En Hechos, capítulo 2, en capítulo 4, nos habla del común... pero eso no es comunismo u organizaciones humanas, sino que es el resultado del poder del Espíritu Santo que bajó sobre los 120 y los 120 predicaron el Evangelio, y entre esos 120 había millonarios, y vendieron sus terrenos y dieron a los apóstoles y ninguno tenía hambre".

(22) "Es que el Señor nos ama a todos, él no anda escogiendo si éste es católico, si éste es evangélico, lo que pasa es que los católicos son rebeldes ante él, el Señor desea que sólo a él le adoremos, pero los católicos en vez de adorar al Señor que está en los cielos, adoran ídolos, ¡imágenes de bronce, de madera!... Esa rebeldía es causa de muchas desgracias".

(23) "El problema estriba en lo siguiente: éste fue un país idólatra de siglos, un país de hechicería y brujería, tan es así que... en este país la raza indígena, que es un 70% de la población de Guatemala, fue una raza que vivió la brujería, la hechicería, adoraban al dios sol y a la luna, y le hacían el culto a la serpiente. Entonces, eso fue lo que se sembró en Guatemala durante mucho tiempo, un país idólatra, donde estaban adorando muñecos

de palo, de piedra, de yeso, de oro y plata. Como dice Salmos 115, esos muñecos tienen ojos y no ven, oídos y no oyen, boca y no hablan, pies y no caminan, y como no pueden caminar ¡se los echan en los hombros!... y eso son las procesiones, y eso viene de España, precisamente... Aquí en Guatemala ya venía actuando la hechicería ¡y vienen a meter idolatría con hechicería! ¡Se puede imaginar la mescolanza que hay! ¡Entonces, este país era un país maldito, estaba maldito! Pero en este país hubo bendición de Dios, a pesar de todo eso, porque dice la Palabra que aquél que bendijera a mi pueblo, yo lo bendeciré, y aquél que lo maldijera yo lo maldeciré, y en el año 1948, cuando se decidió el voto para que Israel fuera nación, el último voto, el voto decisivo, fue de Guatemala, y está en Génesis 12:3, y a raíz de eso, Guatemala empezó a recibir bendición de Dios, porque antes fue un país maldito, y a partir de ahí ha habido un avivamiento, un derramamiento del Espíritu Santo en este país que estaba siendo bendecido por Dios. Aunque ahorita hay muchas violencias y el problema más tremendo que hay en Guatemala es el narcotráfico que viene de Colombia, porque han agarrado esta nación para operar toda la cocaína que viene de Colombia... Y todo por Vinicio Cerezo, que se rió de nosotros porque dijo, yo para qué les quiero robar lo de la carretera a El Salvador, yo para qué les quiero robar un millón, si a mí el narcotráfico, sólo por dejarles operar en Guatemala, me va a dar 100 millones de dólares... eso ya lo sabemos, que él se reía en la cara de nosotros en la tele, él metió el narcotráfico junto con Alfonso Cabrera en Guatemala... Y la Biblia dice que lo que uno siembra eso cosecha... Ahora yo pregunto: ¿Señor, por qué nos viene ahora a caer a nosotros la maldición de un presidente?, si tú pones un presidente... si sale un presidente, y él peca, ¿por qué le recae al pueblo entero la maldición?, y es que, si te vas al Antiguo Testamento, así era: si el rey pecaba, le venía el mal a todo el pueblo y había hambre sobre la tierra... y es que la guerrilla ya no es el problema en Guatemala, porque la guerrilla ya se acabó, eso es como el comunismo en Rusia, ya se acabó... El problema es que, en los países donde hay narcotráfico, la guerrilla protege al narcotráfico, como pasa en Colombia, el narcotráfico financia a la guerrilla y tienen millones de dólares para que los defiendan, es el narcoterrorismo... ¡y lo de los derechos humanos es una mentira! ¡es mentira!, tú vas a viajar a Estados Unidos, a Europa, y ahí hay derechos humanos que se violan constantemente. Por ejemplo, en España, el grupo ETA pone bombas y mata gente... ¿dónde están los derechos humanos?, tú vas a Estados Unidos y viene cada loco que se pone en un edificio a disparar... ¿dónde están los derechos humanos? En Estados Unidos la gente duerme afuera en las calles, muriéndose de frío, ¡pero allá ni siquiera tienen donde cosechar una mazorca!"

Pensemos en la vinculación que establece el informante 7 entre la proximidad de la venida de Cristo y la paz. He leído con atención Mateo 24 (así como Marcos 13 y Lucas 21, a los que se hace referencia en Mateo 24), donde habla de las "señales antes del fin": "... Y oiréis de guerras y rumores de guerras; mirad que no os turbéis, porque es necesario que todo esto acontezca; pero aún no es el fin. Porque se levantará nación contra nación, y reino contra reino; y habrá pestes, y hambres, y terremotos en diferentes lugares."... En ningún momento del capítulo encontré citadas las palabras "hablarán de paz", ni expresión similar alguna,

como una de las "señales del fin". Pero en la Guatemala de Serrano Elías sí se hablaba de paz: enormes carteles presidían la entrada a numerosas ciudades ("Quetzaltenango por la paz", "En Antigua somos aliados de la paz"...). Las conversaciones entre el gobierno y las fuerzas guerrilleras marcaron una de las líneas básicas de la política seguida por el presidente Serrano Elías, quien desde el principio lideró una campaña que buscaba vincular su gobierno al proceso de pacificación de Guatemala. Nuestro informante número 7 modifica el texto bíblico para reforzar su propio discurso (centrado en la incapacidad de los hombres para resolver los problemas de la nación), y para buscar una mayor identificación entre la situación actual de Guatemala y las señales que en la Biblia anuncian el fin.

Por lo demás, su línea de razonamiento es bastante pesimista: Dios castiga a quien ama y, como ama a Guatemala, provoca sufrimiento en su gente para forzar su arrepentimiento. Pero como a los arrepentidos y conversos Dios los sigue amando, seguirán para ellos los problemas, que pasarán a ser pruebas para reforzar su fe. La visión es ciertamente fatalista, y tal vez es esta visión la que le conduce a negar cualquier posibilidad de que "un hombre va a solucionar el problema de un país". Si recordamos su testimonio de conversión comprobaremos que, siguiendo la hipótesis que defiendo, lo que está ocurriendo en Guatemala es una proyección de las pruebas y sufrimientos que él mismo ha soportado en su propia vida.

En general, comprobamos que la pobreza, la violencia, los secuestros, la impunidad, la corrupción, son tratados (aunque ya veremos que no con estos términos) como argumentos que reafirman una visión milenarista e interpretados en sentido bíblico. El reparto de "responsabilidades" seguiría este esquema:

A) Dios: Castiga a quien ama para forzar su arrepentimiento. Dios ama a Guatemala y permite los problemas que aquejan a la nación del mismo modo que los permite en la vida de las personas. Son "pruebas" que sólo acabarán con el arrepentimiento y la conversión.

B) Satanás: El Maligno lanza dardos en forma de terribles problemas para resquebrajar la fe del pueblo de Dios. El mal procede del Enemigo y sólo de él, de ahí que podamos orar para combatirlo, lo que no estaríamos autorizados a hacer si fuese voluntad de Dios.

C) La idolatría: Guatemala ha cometido pecados por su idolatría desde tiempos inmemoriales. En esos lugares donde los nativos ponen candelas a sus ídolos, y en las iglesias católicas donde se venera a los santos, es donde el Enemigo se mueve con soltura y donde el mal se manifiesta de un modo más virulento. La miseria de la mayoría indígena guatemalteca se debe entonces a sus prácticas idólatras.

D) Las promesas bíblicas: En Apocalipsis y en Mateo 24 (las citas más frecuentes) ya se anuncia que habrá señales que preludiarán el fin de la humanidad.

E) El hombre: En este punto se produce una coincidencia con los católicos (Dios dio libertad al hombre incluso para provocar su autodestrucción), pero hay una diferencia que conecta este punto con el tercero: la destrucción es deseable en tanto acelera la llegada del Juicio Final, momento en que los convertidos podrán "mirar cara a cara el bello rostro del Señor Jesús y recibir su recompensa como cristianos".

Por lo general, estas “responsabilidades” no se presentan en estado puro, sino entremezcladas, enfatizando una o varias de ellas. La informante número 1 explica la pobreza, y con ella el resto de los problemas de Guatemala, siguiendo un esquema como éste: los hombres se equivocan al desobedecer a Dios, lo desobedecen porque adoran imágenes, en consecuencia son castigados siguiendo las “maldiciones” que la Biblia anuncia para los desobedientes y soberbios. El caso de la informante 3 representa una variante del mismo razonamiento: los hombres se equivocan porque “hacen más caso al Enemigo que a Dios”, en consecuencia son malos, “porque el temor de Jehová no está en sus corazones”, y ésa es la razón de que naciones enteras “se arruinen”. La informante 4 también responsabiliza al hombre y a la mujer que libremente eligen la desobediencia, de lo cual se derivan los males restantes. El origen parece ser invariablemente la desobediencia, lo que cambia es el papel que atribuyen a Dios y/o a Satanás: el primero castiga a los que lo desobedecen (bien porque los maldice —informante 1— o porque los ama —informante 7) y por ello son desgraciados; el segundo los usa, razón por la que cometen maldades —informante 5. Así se explica el sufrimiento de los desobedientes, pero al mismo tiempo se les responsabiliza, al cometer maldades, del sufrimiento de los obedientes. La idolatría no es más que una forma de desobediencia, lo que permite explicar por qué la “violencia” (represión) es especialmente virulenta en las áreas indígenas —caso 8. La informante 12 cede casi todo el protagonismo a Satanás, podríamos decir que lo resuelve en términos de duelo entre Dios y el Enemigo: Guatemala es un país bendecido, por lo que el Enemigo, que “sabe el lugar que está pisando”, ataca más fuertemente, a lo que contribuyen las “ataduras”, que no son otra cosa que la tradición maya. El caso 13 vuelve a incidir en el protagonismo de Satanás.

Lo que observamos es una pugna básica entre dos bandos, los que obedecen a Dios y los que obedecen a Satanás, con un mayor o menor énfasis en la libertad que tienen los individuos para escoger el bando al que se adscriben. Sobre esta disyuntiva básica se superponen los vaticinios apocalípticos, que están escritos, contra los que no se puede luchar. Esto hace pensar que la victoria de Satanás es irremediable, que sólo tiene sentido ponerse a salvo individualmente, porque “en el momento en que nosotros nos entregamos al Señor estamos bajo el cuidado de él” —caso 16. El reparto de responsabilidades no alcanza a las autoridades que han gobernado o gobiernan el país. Por lo general no se las menciona, y si se hace, como en el caso de la informante (4) perteneciente a Shaddai, es para repetir el esquema de la lucha espiritual trasladándolo ahora al ámbito político. Si la “corrupción” persiste es porque un presidente como Serrano Elías, con “temor de Dios”, “si aprieta las riendas del caballo puede relinchar y pueden darle un golpe de Estado”, por lo que ha optado por “actuar sabiamente” y dirigir la batalla a “las regiones celestes”. Efectivamente más tarde comprobaremos, en palabras del mismo presidente, cómo éste considera que “las batallas se ganan arriba”. Desde una visión cercana al poder político, como es el caso de esta informante, la responsabilidad no es de un presidente “puesto por Dios” sino de huestes y demonios, y de un pueblo que, como el israelita, desobedeció a Dios ante el mismo Moisés. O del gobernante, si es que pierde “la visión”.

El converso (23) nos retrotrae a las interrogantes que planteábamos en el análisis al apartado anterior de la entrevista: ¿puede Dios decidir que un presidente se equivoque (si es

que éste gobierna "como Dios decide que ha de gobernar")? En ningún discurso hemos encontrado la menor duda con respecto al origen divino del mando político: "Dios pone y quita reyes". Pero entonces cuesta entender que pueda existir un gobernante que perjudique a su pueblo. ¿Cómo explicar los engaños de Vinicio Cerezo? (único momento en que se entra a valorar la gestión de un presidente concreto, el antecesor de Serrano, con detalles relacionados con lo corrupto de su gestión): "Si tú pones un presidente... si sale un presidente". Cuesta admitir que Dios pudo elegir a Vinicio Cerezo. Pero en cualquier caso es bíblico: si un presidente peca, la maldición recae sobre todo el pueblo.

La idolatría, por su parte, se bifurca alcanzando a católicos y, principalmente, a la tradición maya. Es la gran paradoja de los subordinados: de ser las principales víctimas pasan a ser considerados los mayores responsables. Es triste comprobar cómo, con justificaciones diferentes, un militar y un evangélico pueden responsabilizar igualmente a la estigmatizada población indígena de este país, descargando sobre ella balas y maldiciones respectivamente. Las mayores agresiones, cuando se han perpetrado desde el orden establecido, "legítimo", siempre se han dirigido no contra quienes mayor capacidad tienen de hacer daño, sino contra quienes menor capacidad tienen para defenderse. El gran chivo expiatorio es el indio guatemalteco, y cuando los ojos de un político, de un militar o de un protestante se vuelven para buscar un culpable, siempre encuentran un indio comunista, subversivo o idólatra.

"Guatemala es un país bendecido por el Señor porque hay bastante Evangelio", pero "así como bendiciones, tenemos ataduras" (es decir, maldiciones) "tenemos los mayas", "es difícil, arrancarlos de eso" (pero, sin duda, legítimo y necesario), "todo eso ¡todavía existe en Guatemala!". Es el retorno de la erradicación de idolatrías, con la salvedad de que el legado de los antiguos inquisidores es ahora, de igual manera, objeto de abolición. Y con la salvedad de que, cinco siglos más tarde, la prosperidad de Guatemala depende, para algunos protestantes, de que la desaparición de la tradición maya despeje el camino a las bendiciones de Dios.

Las palabras de la informante 12 parecen continuarse en las del informante 23, en cuyo discurso conviene detenerse. Pertenece a Shaddai, lo que le lleva, al igual que vimos en el caso de la informante 4, a abordar el tema de la política con total resolución. No es necesario insistir en la gravedad que reviste, en un país internacionalmente conocido por haber practicado durante décadas el genocidio sistemático, que también desde los discursos religiosos más próximos al poder político (y otros no tan próximos, pero que son un magnífico exponente de la reproducción ideológica) se responsabilice a los indígenas de todos los problemas, no ya por ser guerrilleros o comunistas (o no sólo por eso), sino por haber conseguido con sus prácticas religiosas de siglos hacer de Guatemala un "país maldito" a los ojos de Dios.

"Hechicería" y "brujería" forman parte del pasado prehispánico, lo que vinieron a empeorar los españoles al introducir idolatría católica, el culto a los santos. Pero es interesante apuntar que, contrariamente a la informante 12, en este caso el informante parece referirse a estas cuestiones como formando parte del pasado, como si ya no existiesen. Es evidente que en este caso la distancia con respecto a las prácticas indígenas es mayor; pero lo que quiero destacar es lo que refiere a la organización del discurso sobre la nación en términos

de testimonio, con un "antes" y un "después". Y un punto de inflexión que desencadena la conversión que, cuando es extrapolada discursivamente a todo el país, es tratada como "avivamiento": a raíz de 1948, Guatemala empieza a recibir bendición de Dios. En efecto, en Génesis 12:3 podemos leer: "Bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré", refiriéndose a Israel. El argumento que esgrimen los evangélicos es que el 15 de mayo de 1948 el Consejo Nacional Judío y la O.N.U. proclamaron el Estado de Israel, y que el voto decisivo fue el de Guatemala. La razón por la que, a pesar de las bendiciones y del avivamiento, la situación de Guatemala ha empeorado, ahora no es atribuida sin más a los vaticinios apocalípticos bíblicos, sino al narcotráfico y a Vinicio Cerezo, el democristiano que precedió a Serrano Elías. A partir de este punto se inician toda una serie de consideraciones sobre la gestión de Cerezo entre las que destacan los comentarios sobre la guerrilla: al igual que la tradición maya, la guerrilla es considerada como parte del pasado, y reemplazada por el narcoterrorismo, la versión avanzada de una guerrilla ideológicamente derrotada.

Dada la insistencia de los evangélicos con los que he trabajado sobre la importancia del voto de Guatemala en la proclamación del Estado de Israel, consideré necesario confirmar hasta qué punto es históricamente verosímil esta afirmación, o si se trata de una reelaboración simbólica sin relación empírica alguna con los hechos históricos. Para ello acudí al Centro de Información de las Naciones Unidas en España, a la Embajada de Israel y al departamento de Derecho Internacional Público de la Universidad de Sevilla. De la segunda y, principalmente, del tercero, obtuve una interesante y completa información sobre el Plan de Partición de Palestina y el voto de Guatemala[9]. El país centroamericano había formado parte de la *United Nations Special Committee on Palestine* (UNSCOP) o Comisión Especial para Palestina, creada por las Naciones Unidas el 13 de mayo de 1947 a petición de Australia, y formada por once países, a condición de que ninguno de ellos fuese un país árabe con intereses en la "cuestión de Palestina", o miembro permanente del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (medida tomada para asegurar una mayor independencia en el estudio del problema). Siete de los países que integraron la UNSCOP, entre los que se encontraba Guatemala, apoyaron uno de los dos planes de partición que esta Comisión presentaría el 31 de agosto de 1947: el que proponía la partición de Palestina en dos estados, uno árabe y otro judío. El "Plan de Partición", designado como el plan de la mayoría, fue retenido y adoptado el 29 de noviembre de 1947 por la Asamblea General de las Naciones Unidas. La "Resolución nº 181" resultante fue sometida a votación, obteniendo 33 votos a favor, 13 en contra y 10 abstenciones. Se requería una mayoría de los dos tercios de los votos emitidos. Guatemala votó a favor.

Pero no sólo votó a favor, sino que votó en primer lugar, tras salir en el sorteo que el Presidente de la Asamblea realizó para designar al país que abriría la votación. A este voto se le concedía una gran importancia, dado el desacuerdo reinante y las intensas negociaciones (presiones) de última hora para que el Plan saliese triunfante. Por el número de votos a favor es fácil deducir que al menos un país podía entender su voto como decisivo, y que este papel se lo autoatribuye[10] Guatemala. Además, Guatemala fue el segundo país, tras Estados Unidos, en reconocer al Gobierno Provisional de Israel como la "autoridad de facto" del nuevo Estado. Ambos reconocimientos tuvieron lugar horas después de la solemne Declaración de Indepen-

dencia, efectuada por el Primer Ministro del Estado de Israel, el 15 de mayo de 1948. Por otra parte, en el clima de intensas negociaciones que precedió a la votación final de la Asamblea General de las Naciones Unidas del 29 de noviembre de 1947, Guatemala destacó por una intervención que, dirigida por Jorge García Granados, el delegado de Guatemala y miembro de la Comisión de la O.N.U. para Palestina, afirmaba que "la cultura dominante en Palestina era la judía, que la cultura era lo que caracterizaba a una nación", y "lanzándose después a una defensa apasionada, según los informadores británicos, del Hogar Nacional Judío de Palestina".[11]

Retornemos, tras este paréntesis, al informante 23. No es extraño que el fenómeno subversivo sea descalificado con la misma displicencia que el "comunismo en Rusia". Sobre todo a la luz de la frivolidad con la que aborda el problema de los derechos humanos, principal punto reivindicativo de las fuerzas guerrilleras guatemaltecas y núcleo del desacuerdo más grave que mantuvo bloqueadas las conversaciones entre el gobierno de Serrano y la URNG. Conviene destacar que el término "corrupción" y la expresión "derechos humanos" sólo han aparecido en los discursos de los informantes de Shaddai. En este caso, los derechos humanos no son más que una "mentira", lo que, siguiendo la letra del mismo discurso, equivale a decir que en Guatemala no se violan más que en Europa o en los Estados Unidos, donde también los terroristas ponen bombas, como en Guatemala, y la mucha gente duerme en las calles, lo mismo que en este último país. Sólo hay una diferencia, y es la de que, en Guatemala, aquellos a quienes se les violan sus derechos pueden, al menos, sembrar maíz. Indios pues, pero afortunados.

Ocupémonos ahora de los discursos de aquellos que no pertenecen a Shaddai. "Pobreza", "delincuencia", "secuestros", "asesinatos", "represión", "impunidad", "corrupción", entre otras, forman parte de mi repertorio, no del de ellos. Salvo "pobreza", "corrupción" o "delincuencia", el resto de los términos pasan a fundirse en uno solo: "violencia". Una de las primeras impresiones que causa la lectura de estos fragmentos es la de que los informantes rehúsan utilizar términos que son de uso corriente en el contexto político centroamericano: "marginalidad", "extrema pobreza", "explotación", "represión", "dominación" o, como ya vimos, "derechos humanos", entre otros. Muchos de estos fenómenos (los que no se niegan o se eluden) son traducidos siguiendo expresiones extraídas de la Biblia, o reinterpretadas desde ella. La terminología al uso entre los no evangélicos es objeto de rechazo por quienes buscan en el texto normativo —la Biblia— la explicación al destino propio y lo extrapolan al destino del país. Yo por mi parte les mencionaba términos "mundanos" que ni se han ocupado (mayoritariamente) de cuestionar. Simplemente los han obviado, sustituyéndolos a lo sumo por aquéllos que componen su propio repertorio léxico.

Se emplea otro lenguaje para referirse a realidades que, de esta manera, son reconstruidas, revisadas, transformadas, inspirando y justificando un programa de conductas coherente respecto de ellas: si se padece una situación de explotación económica o de represión política, cabría esperar la respuesta violenta, la protesta, la crítica o la resignación impotente, pero todas pasarían por el reconocimiento de tal explotación o represión. Si no existe explotación económica sino privaciones y necesidades resultantes de una insuficiencia en la fe religiosa, o de la ausencia de una conversión genuina, o de un verdadero arrepentimiento; si no existe

la represión política sino las maldades que hacen los que aún no conocen a Cristo, o el justo castigo a los que violan la ley de Dios (o las leyes de la república, puestas en definitiva por Dios), las mismas realidades están siendo reinterpretadas hasta convertirse en otras. Y posiblemente los guatemaltecos que aprenden y transmiten esta reelaboración discursiva de la realidad saben muy bien qué consecuencias políticas tiene, en tanto disminuye el riesgo personal que supondría el ser tildado de subversivo (lo que en este país es más que una etiqueta: es una condena). Es lo que al inicio de este capítulo anuncié como la aparición de un nuevo lenguaje sobre la autoridad, un lenguaje de inspiración bíblica.

En Guatemala, estas sustituciones operadas en el lenguaje pueden llegar a cobrar un sentido político importantísimo. Pensemos en el dinero que algunas organizaciones evangélicas están invirtiendo para acelerar las conversiones en áreas conflictivas como las del Triángulo Ixil, en el Quiché, a través, por ejemplo de la creación de "agroaldeas" donde viven exclusivamente evangélicos. Cuando visitamos una de aquellas agroaldeas, en Chajul, el regreso de los miles de refugiados guatemaltecos en México parecía inminente, y se ignoraba qué suerte correrían los hijos de la represión de primeros de los 80 cuando se instalasen en las áreas que abandonaron hace más de diez años. Pero se trata de individuos con una conciencia política grabada a fuego. El evangélico transforma su manera de referirse a las cosas. Recordemos las palabras de un líder veterano de Elim, "es muy difícil demostrar que alguien pertenece a la guerrilla, pero esté segura de que si los indígenas hablan de explotación, o de clases sociales, es porque están adoctrinados, porque alguien les enseña".

Y volviendo a ese lenguaje de inspiración bíblica, encontramos que bíblica es también la réplica que el informante 19 hace a aquéllos que defienden el comunismo argumentando que las mismas Escrituras hablan de él. En Hechos 2:43-47 podemos leer, bajo el título "la vida de los primeros cristianos": "Todos los que habían creído estaban juntos, y tenían en común todas las cosas; y vendían sus propiedades y sus bienes, y lo repartían a todos según la necesidad de cada uno". Pero "un ateo es un comunista", luego un comunista es un ateo, de modo que la cita bíblica no puede hacer referencia a "organizaciones humanas", sino "al poder del Espíritu Santo". Un guerrillero es un ateo (o comunista, que es lo mismo para ellos), lo que "es peor que ser católico". La Biblia es sin lugar a dudas un texto polisémico. Al término de la conversación le cité las palabras de Rigoberta Menchú: "Como única alternativa lo que me queda es la lucha, la violencia justa, así lo he aprendido en la Biblia".[12] Me respondió que Satanás se manifiesta de muchas formas, y una de ellas es confundiendo malévolamente a quienes usa, poniendo en sus labios palabras sagradas. Recordemos los milagros de San Simón, "milagros bien tremendos", que no eran negados por el informante 8, sino interpretados como artimañas de un Satanás "vestido de ángel de luz".

d) ¿Qué solución propone el evangélico? ¿En qué medida puede ayudar el hecho de tener un presidente cristiano?

(1) "Todo eso se puede arreglar con oración, porque nosotros mismos no podemos cuidarnos ni cuidar a otras personas, sólo Dios nos puede cuidar... los ladrones a nosotros ni nos ven, como que no existimos... al salir a la calle así lo hago, y digo: Señor, cúbreme con tu sangre preciosa, que ningún bolo ni ninguna persona mala me vea, sino sólo tú, padre celestial, y salgo".

(3) "¡Qué maravilla que todas las naciones creyeran en Cristo!, no habrían matadas, no habrían bolos, no habrían muertes... Y si no, pregúntese por qué los cristianos nunca andan pobrecitos, no hay un cristiano sin casa propia, sin carro... Por eso, los Estados Unidos son una nación bien linda, son muy ricos, ganan todas las guerras, porque Dios está con toda nación que ayuda a Israel... Gracias a Dios que tenemos ahora a un hermano en el gobierno, y oramos por él, para que no sea el hombre el que esté gobernando, sino Dios, porque Dios ha gobernado a través de las edades; cuando el tiempo de los reyes y de los profetas, Dios gobernaba a los reyes y por eso las naciones prosperaban, pero últimamente la maldad ha crecido mucho... Y eso puede ayudar mucho, porque nuestro presidente busca a Dios... El rey Salomón buscó a Dios primero, David buscó a Dios primero, y fueron 'prosperados'... los dos pidieron sabiduría de los alto y gobernaron bien... Nuestra Guatemala también va a ser prosperada en estos años, porque Dios lo puso y Dios lo va a respaldar... Dios le dará un corazón entendido".

(5) "¡Es Cristo!, ¡que tengan todos a Cristo en su corazón! Tenemos un presidente cristiano, y él va a favor de la paz porque Cristo mora en su corazón... Ríos Montt también tenía la paz de Cristo en su corazón, por eso no lo querían, porque él era puro evangélico... Fíjese que todos tienen miedo de esa peste, el cólera, pero Dios no ha permitido que llegue esa enfermedad, es el enemigo el que quiere destruir todas las almas que no conocen a Cristo, para que mueran sin Cristo... esa enfermedad puede llegar, a Guatemala o a dondequiera, pero a nosotros los cristianos no nos va a llegar... el Señor nos cuidará como cuidó a todos los israelitas cuando mandó esas plagas a Egipto".

(6) "Bienaventurados los que trabajan por la paz, pero no la paz exterior, la de fuera, sino la paz de espíritu, la de cada uno de nosotros... ¡Ah!, he notado vuestra indiferencia porque estáis preocupados por los problemas del mundo, dice la Palabra, no debéis preocuparos porque forma parte del plan de Cristo Jesús, y, en su plan, todo el que cree es salvo".

(7) "Me da igual que el presidente sea cristiano... Cada hombre tiene que ver por sí mismo, porque la salvación es individual... no nos incumbe eso, si Dios permite que gobierne una persona, ya sea del catolicismo o del evangelio, es porque él así lo propone, él es rey de reyes, él quita y pone, puede hacer lo que le plazca".

(8) "El avivamiento es la respuesta, Dios tiene un plan para Guatemala y la prueba es el avivamiento que está viviendo el país, y eso es porque ayudó al pueblo de Israel con su voto en 1948".

(12) "Antes, el presidente Serrano era de nuestra Misión Elim, y alguien le dijo entonces que iba a tener el poder, pero que posiblemente iba a ser quitado del poder porque no lo iba a saber aprovechar. Es una profecía que le llegó antes de ser presidente, porque él insistió dos veces, la primera vez no quedó, y hubo una profecía que le dijo: tú vas a llegar a ser presidente, pero te van a quitar del poder. Yo pienso que estamos a poco tiempo por la forma como está manejándose él, porque está manejado por muchas personas que están alrededor de él... pienso que el enemigo se ha aprovechado de la situación del dinero, a un pastor cristiano le dio un puesto en la presidencia y éste dejó el pastorado... Yo pienso

que el Señor está tratando con él de manera grande, pero él va a entrar en reflexión posiblemente cuando ya no tenga ese cargo... Pero de que hay mucha demanda para él, el Señor se lo puede demandar ...Posiblemente él no ha ayudado al pueblo evangélico... Además tiene miedo porque Ríos Montt fue muy drástico, ¡pero es que él era drástico en su creencia!, él confirmaba que era cristiano evangélico. Yo puedo decir que soy cristiana evangélica, pero si no estoy dando un buen testimonio, es mejor no decir nada... Ríos Montt, por ejemplo, hablaba... El tenía los domingos un programa de TV y decía: ¡Usted, padre de familia, responsable, conviértase a Cristo! y él hablaba del Evangelio, Serrano no, es como si no quisiera saber... Yo leía hace poco un artículo en una revista y decía: ¡Pobre mi Guatemala, porque ha sido engañada por un hombre con una Biblia debajo del brazo!... Y me dolía en mi corazón porque, qué difícil es para nosotros los cristianos aceptar eso, porque ahora dicen: ¡Ah no!, vos sos evangélico, pero ¿y qué? ¡ya ves al presidente!... Yo creo que ya no puede haber otro evangélico en el poder porque ya no van a confiar. Muchos decían: ¡Ay!, éste que es evangélico va a conseguir".

(19) "No podemos nosotros decirle a Guatemala que va a terminar la violencia con la religión, o sea el grupo evangélico, sino que cada quien va a salir de ese mundo pecaminoso y pasar a un mundo más allá que es en Cristo Jesús, es el cambio total directamente para el creyente... a lo mejor esto puede cambiar Guatemala, porque esto es un cambio de vida para el hombre... Tenemos un presidente evangélico, bueno, pero él no puede cambiar... El ha cambiado su vida individualmente... además, aquí en Guatemala hay muchos que están en contra de él, ahorita, en cuanto a su religión... es que cuando los hombres pecaminosos se convierten, entonces hay un cambio en su vida, no hay necesidad de gobierno que vaya a cambiar nada, sino que es Cristo el que cambia la vida de los hombres... El es evangélico porque ha tenido unos daños en su vida, pero él está en la política y en el Evangelio, y eso es muy difícil para mí... Ríos Montt era evangélico, pero no sé si usted se dio cuenta por qué lo derrocaron, porque él no terminó su tiempo, lo derrocaron antes, porque él no dio homenaje al señor vicario, el Papa que vino, él sólo le dio la mano, muy buenos días y bienvenido a Guatemala... y la gente quería que Ríos Montt se hubiera hincado, besado la mano, y él fue muy buen presidente, hizo cosas muy buenas".

(20) "Sí, el presidente es evangélico, pero para mí, eso es cosa que no me importa, porque como vi con mis ojos... Dice que es evangélico pero, ¡saber qué clase de evangélico es!, porque yo una vez... en ese tiempo cuando el señor presidente estaba lanzando su candidatura, vino aquí, no a mi casa, sino con el vecino, vinimos un grupito atrás de él y nos sentamos, y vino el dueño de la casa y como tiene cantina, entonces le dijo: don, ¿no acepta un su traguito?, gracias dijo él, lo recibió ¡y se lo tomó! Así que, para mí, no sé qué clase de creyente es, porque él tomó su traguito... Aunque, bueno, para mí que es mejor que esté un presidente evangélico, para mí que es bueno, pero... ¿cómo va a ser que un evangélico esté en política? Es malo lo que está haciendo él, que está en política... sí, la política tiene que estar, pero no van juntos Evangelio y política... Ríos Montt fue de la iglesia del Verbo, que para mí estaba mejor ese tiempo porque toda la violencia se paró,

la gente se estaba matando y eso se paró, pero empezaron otra vez con sus golpes de Estado y lo sacaron... ¡Ah!, pero él sí que era puro evangélico".

(21) "Bueno, la verdad es que nosotros tuvimos necesidad de que alguien nos ayudara para ir levantando, escala por escala, la necesidad de nuestra obra, de nuestra iglesia, y nos dirigimos al señor gobierno de la república, tanto como presidente y como hermano en Cristo Jesús. Pues entonces mandamos un memorial suplicando una pequeña ayuda, sea la voluntad de Dios y la voluntad del hombre, pero lastimosamente fue de balde nuestra disposición, porque se contestó que la ayuda que necesitábamos no se podía dar a una iglesia evangélica, porque entonces las iglesias católicas hablarían en contra del gobierno del actual presidente... de todos modos, damos gracias a Dios que en nuestra nación gobierna hoy una persona que es cristiana, porque siempre esperamos del Señor lo que del Señor venga y recibimos del Señor lo que el Señor dé".

(22) "Nos equivocamos los cristianos, pensando que por ser evangélico, Serrano iba a actuar recto, pero es que, cuando uno está ahí arriba, no puede ser buen cristiano, tiene que elegir, porque si ya uno en su trabajo cotidiano tiene al diablo viendo por donde atacarle, pues siendo presidente de una nación, un trabajo tan grande, el enemigo actúa con más fuerza. Hay ejemplos de gobernantes bíblicos; David, por ejemplo, actuó de acuerdo con los designios de Dios, pero ahorita los candidatos van a jalar lana y no a construir la república".

(23) "Nosotros en Shaddai estamos creando un ejército de oradores, porque Jesucristo lo dijo en el libro de Efesios, capítulo 6, verso 10-20, tu lucha no es contra carne y sangre que es contra principados, contra gobernadores de las tinieblas y huestes de maldad en las regiones celestes... entonces la lucha es una lucha espiritual contra demonios, entonces la única forma de batallar contra ellos es orando y actuando en el nombre de Jesús, para solucionar tantos problemas como hay en Guatemala... Es que Harold Caballeros ha recibido la visión del Señor de que Jesucristo debe ser el Señor de Guatemala... Y el Señor me ha dicho que el problema es que la gente, cuando va a votar, pone su confianza en que esta persona les va a levantar el país, y eso es lo que ahoritita tienen que tener en el entendimiento todos los cristianos guatemaltecos, que realmente Serrano Elías es un instrumento de Dios, que nosotros tenemos que seguir poniendo nuestra confianza en Dios y dándole gloria a Dios, no pretendiendo que Serrano Elías va a cambiar la violencia y va a hacer funcionar esto... porque el único que puede cambiar es Jesucristo... Uno pone su confianza en Dios, Dios utiliza como su instrumento a un presidente que puede o no ser cristiano, que en Guatemala lo es porque lo votó el pueblo cristiano y así lo quiso Dios, pero ese presidente se puede equivocar, pero como uno sigue con su confianza puesta en Dios, así es cabal... Si nosotros no oramos a Dios, no confiamos en Dios, que Dios nos va a quitar la violencia, que Dios va a cambiar Guatemala, si no clamamos, Serrano no va a poder hacerlo... Si yo pongo mi confianza en Dios, Dios le abrirá los ojos a Serrano para que vea".

Los apartados de la entrevista se van solapando. Ni la visión que los conversos tienen de la política, ni la interpretación con la que tratan de explicar la situación de Guatemala, son cuestiones separadas de la solución que proponen o de la valoración que hacen del papel de Serrano Elías. Pero los apartados de la entrevista no falsean la dinámica de los discursos más allá de lo que toda tentativa de análisis falsea aquello que por pura necesidad descompone. Por ello volvemos de nuevo sobre la incidencia de la variable posición social al tratar de las propuestas para la regeneración de Guatemala: los sectores más desfavorecidos, los que sufren de manera más radical los efectos de la crisis económica y social, los más pobres, suelen mostrarse no tanto indiferentes como pesimistas o escépticos ante las posibilidades de Serrano Elías para "restaurar" Guatemala. A muchos no les parece suficiente el hecho de que se trate de un cristiano, a otros incluso no les parece suficientemente cristiano. Las citas del informante 7 son, en todos los apartados de la entrevista, buenos exponentes de esto. En cualquier caso, como ya he apuntado, la crítica no se dirige tanto a la gestión de Serrano Elías, como a su condición de evangélico que trata de dirigir los asuntos "mundanos" de la política.

Vamos a detenernos primero en los cinco casos en los que, de manera más o menos explícita, los informantes (todos varones) se desentienden no sólo de la política, sino del mismo presidente Serrano como posible artífice del cambio. Para ellos, la opción de un presidente evangélico asistido por Dios no representa nada significativo ni trascendente para Guatemala.

El caso del informante 6 es esclarecedor con respecto a las alusiones indirectas, no sólo a la política en general sino al gobierno de Serrano, quien hizo de la "paz" su principal apuesta. Es la segunda vez que encontramos alusiones a la paz de Serrano y, si nos fijamos, se trata significativamente del único punto del programa político de Serrano al que los evangélicos con los que he conversado prestan interés. Pienso que el mismo Serrano dejó en este punto emerger su condición de presidente evangélico que deseaba trasladar la paz del cristiano a toda Guatemala. Pero a los evangélicos alejados de los círculos del poder les parecía insuficiente y, como comprobamos en muchos de los discursos con los que estamos trabajando, mostraban su insatisfacción con esta versión "débil" que ofrecía Serrano de lo que debe ser un presidente evangélico. A ella oponen el paradigma por excelencia de la militancia evangélica en el poder: Ríos Montt, cuyo paso por la presidencia fue mitificado aún más, a raíz de la "moderación" de Serrano Elías. Pero de ello nos ocuparemos más tarde. "Bienaventurados los que trabajan por la paz, pero no la paz exterior, sino la paz de espíritu". Esta afirmación es reforzada por la alusión a la palabra bíblica, en la que se insta a los hombres a desentenderse de "los problemas del mundo" y a trabajar por su propia salvación: los problemas del mundo forman parte del "plan de Dios", de lo que se sigue no que Dios se ocupará de solucionarlos, sino que en el plan de Dios "todo el que cree es salvo". La salvación es el principio y el fin de todas las metas que debe perseguir el cristiano.

El informante 7 retoma su individualismo radical. Los asuntos del mundo son cosa de Dios, él dispone y decide, y tienen un sentido que sólo él conoce. Los individuos han de dirigir su mirada a Dios y preocuparse de su propia salvación, que llega a cada uno individualmente en virtud de su relación personal con Dios: "me da igual que el presidente sea cristiano". Por su parte el pastor pentecostal (19) también insiste en que no debemos confiar

en la fuerza de una religión para transformar un país entero, sino que la mirada debe dirigirse a los individuos, porque "cada quien va a salir de ese mundo pecaminoso y va a pasar a un mundo más allá": el cambio es "directamente para el creyente". El mismo Serrano pasa a formar parte, no ya de los designios debidos al plan de Dios sino de esa multitud de ejemplos de personas que "han cambiado su vida individualmente", nada más. La confianza para cambiar hay que ponerla en Cristo, y el cambio sólo puede ser individual. "A lo mejor esto puede cambiar Guatemala", pero no es algo que deba preocupar al creyente, y, en cualquier caso, ese cambio no se producirá por la presencia de un gobierno presidido por un cristiano ("no hay necesidad de gobierno"), sino por la acumulación de transformaciones individuales a nivel espiritual.

Es interesante esa idea que parece periférica en el contexto del discurso y que, no obstante, nos ofrece una razón para la conversión que hasta ahora no hemos encontrado expresada tan abiertamente: "El es evangélico porque ha tenido unos daños en su vida". Hay una convicción de que las conversiones rara vez se producen en ausencia de grandes conflictos, y éstos, a su vez, en el esquema de una explicación simbólica, pasan a convertirse tras la conversión en algo con un sentido, con un propósito: el de forzar el arrepentimiento. Es así como el sentido que los problemas tienen en la vida de los individuos pasa a proyectarse sobre los problemas de todo un país, que tienen sentido en el plan de Dios, que existen con un propósito. Y es así como pasan también a convertirse en algo contra lo que no es del todo legítimo luchar, salvo que de formar parte del "plan de Dios" pasen a considerarse parte de los "ataques de Satanás". Cobra así cierto relieve el hecho de que la versión de los problemas como parte del plan de Dios sea sostenida insistentemente por quienes menos poder de intervención sobre ellos tienen, y la versión que atribuye los problemas a los ataques de Satanás (lo que legitima luchar para tratar de resolverlos) sean generalmente el centro del discurso de quienes sí tienen capacidad para intervenir, o se sienten próximos a los que la tienen. Todo lo cual no impide que ambas versiones circulen simultáneamente por todos los discursos manejados.

Retomamos el tercero de los cinco casos apuntados, el del informante 19, para destacar la mención a Ríos Montt. Muchos estaban entonces en contra de Serrano "en cuanto a su religión", y esta misma fue la razón del derrocamiento de Ríos: "El no dio homenaje al señor vicario" (el Papa). Los evangélicos han reconstruido y mitificado la figura del gran dictador. Si Serrano Elías tuvo en Ríos Montt la permanente sombra de un referente negativo, de un evangélico que fue internacionalmente denunciado por la cruenta represión que desató sobre los indígenas, muchos evangélicos guatemaltecos lo tienen como un referente positivo, frente a cuya creencia monolítica, declarada y consecuente (huelga entrecomillar), el evangelismo de Serrano no era más que un frágil sucedáneo. Es significativo que ningún informante me haya sabido decir, fuera de la capital, a qué iglesia pertenecía Serrano, mientras todos sabían que Ríos Montt se congregaba en Verbo. Y es significativo por lo que se refiere a la escasa militancia de Serrano si lo comparamos con Ríos (quien de hecho, como comenta otro informante, llegaba a predicar por la televisión) y, en consecuencia, por el menor interés que despierta su condición de evangélico. Esta falta de militancia es criticada por la informante 12: es como "si no quisiera saber".

Los informantes 20 y 22 se muestran también poco interesados. Se trata nuevamente de individuos instalados en la extrema pobreza. El primero de ellos es un ex alcohólico que desconfía de un presidente que se dice evangélico y al que él vio tomar "un su traguito". Inmediatamente añade que debe ser bueno que el presidente sea evangélico, para retractarse de nuevo al considerar (ya vimos que él mismo se había apartado de la política al convertirse) que "no van juntos Evangelio y política". Definitivamente "es malo lo que está haciendo él". Y nuevamente una mención a Ríos Montt, una época "dorada" para los evangélicos que han idealizado su figura, más que como político, como "puro evangélico" que aplicó severamente las leyes, lo que hizo que, en consecuencia, gobernase bien la nación. El informante 22 admite abiertamente que "nos equivocamos los cristianos", y en este caso sí se hacen alusiones directas a la gestión de Serrano como gobernante y, más allá, a la condición de los políticos en general, que nada tienen que ver con los "ejemplos de gobernantes bíblicos": "ahora van a jalar lana" (ganar dinero) "y no a construir la república". De todas formas no elude atribuir a Satanás un papel activo en todo esto, mayor por cuanto los ataques que el hombre humilde tiene que soportar en su propia vida se multiplican al tratarse del pesado trabajo de un gobernante. Se vuelve a hacer patente la incompatibilidad que muchos evangélicos señalan entre la fe y la política, porque no es posible ser honesto y ser político a un tiempo, hay que "elegir".

La informante 12 combina una valoración negativa de la gestión de Serrano como político, su condición de elegido de Dios en el poder, y una profecía lanzada desde Elim acerca del que entonces sólo optaba a la presidencia. Recordemos que ella admitió haberle votado. La arbitrariedad en el manejo del dinero público y la corrupción, genuinas endemias en la historia política reciente de Guatemala, alcanzaron a Serrano, al extremo de que incluso algunos evangélicos rehusaban negarlo. Eso sí, se trata de que "el enemigo se ha aprovechado de la situación del dinero". "Por la forma como está manejándose él" cabe pensar que "el Señor se lo puede demandar"; la profecía eso dictó, y se está cumpliendo, lo que hace temer un golpe de Estado ("Tú vas a llegar a ser presidente pero te van a quitar del poder"). Sólo habría que esperar unos meses para que la profecía se cumpliese. Y de ello se encargaría el mismo Serrano Elías.

El golpe de Estado, al asociarse estrechamente a los errores que estaba cometiendo Serrano y no a la ambición de poder de otros, esto es, al señalar al propio Serrano como responsable de no estar haciendo las cosas correctamente a los ojos de Dios ("el Señor se lo puede demandar"), pasa a cobrar una dimensión profética y, con ella, a interpretarse como un castigo justo: "el Señor está tratando con él de manera grande, pero él va a entrar a reflexión posiblemente cuando ya no tenga ese cargo". Claro que el mayor error de Serrano no residía en sus flaquezas ante del dinero, sino en que "él no ha ayudado al pueblo evangélico". Y en este punto entra de nuevo Ríos Montt, el eterno referente de un tiempo idílico. Serrano "tiene miedo" de favorecer al pueblo evangélico (cosa que Ríos hizo abiertamente) porque desea evitar que se asocie su persona a la de su antecesor evangélico. Ese miedo (que en términos políticos se traduce como sentido diplomático, prudencia) es interpretado por muchos evangélicos en términos de cobardía e incluso de traición y falta de coherencia con su propia creencia. Serrano tiene miedo porque Ríos "fue muy drástico, ¡pero es que él era drástico en su creencia!", lo que justifica sus excesos a los ojos de muchos evangélicos. El

fanatismo religioso de un dictador que llegó a predicar todos los domingos en la televisión es expresión de consecuencia y honestidad, de haber subordinado su condición de político a su condición de evangélico. La "prudencia" de Serrano en este sentido desata la crítica de los que en Ríos vieron, al menos, a un "cristiano puro", que hablaba del Evangelio, mientras "Serrano no, es como si no quisiera saber".

Las últimas palabras de esta misma informante son muy significativas por lo que se refiere al modo en que la gestión de Serrano puede comprometer no sólo el futuro de los evangélicos en la política, sino dañar la imagen de los evangélicos en general frente a los no evangélicos. Muchos de los conversos con los que he hablado acusan a Serrano de que de su gestión depende el prestigio de un movimiento que puede quedar dañado, al identificarse la rectitud y la moral que tanto pregonan, con los excesos de un presidente que ha engañado a Guatemala "con una Biblia debajo del brazo".

El reproche de no estar favoreciendo al pueblo evangélico es otro síntoma de la moderación política de Serrano con respecto a su antecesor Ríos, pero es interpretado por los evangélicos como un síntoma de debilidad y de miedo. Este reproche es retomado por el informante 21. En este caso no se trata de una mera sospecha, sino del resultado de una negativa expresa de "el señor gobierno" a ayudar económicamente a la iglesia, argumentando que de hacerlo se atraería las protestas de los católicos. Conviene decir aquí que todos estos reproches tienen fundamento en una realidad que he observado y de la que me han hablado otras personas cercanas al poder: efectivamente, Serrano sabía que se esperaba de él que favoreciese a los evangélicos, y cuidó su actuación en este sentido. Ya veremos que, incluso en su mensaje a la iglesia Shaddai, hace un llamamiento a todas las iglesias de cualquier signo, pero además trata de evitar que en su gestión política se le pueda acusar de estar mezclando su creencia al estilo Ríos Montt.

Los informantes 1, 3 y 5 aplauden con entusiasmo la presidencia de Serrano y confían sin dudas en el poder de la oración y las conversiones para cambiar Guatemala. La figura del Presidente es esencial en este proceso porque los ejemplos bíblicos corroboran que los gobernantes que "han buscado a Dios primero fueron prosperados", por lo que hay que confiar en que Guatemala "va a ser prosperada en estos años". Vuelve a aparecer la figura de Ríos Montt, quien fue rechazado porque "era puro evangélico", en una sencilla proyección del rechazo por el que han tenido que pasar buena parte de los conversos. La admiración hacia los Estados Unidos queda patente en las palabras de la informante 3, perteneciente a una de las iglesias pentecostales (aunque a veces se la considera neopentecostal) más conservadoras: Evangelio Completo. Su visión es del todo simplista y un claro exponente de un cristianismo pro-capitalista, de clase media alta.

El caso del informante 23, perteneciente a Shaddai, vuelve a destacar. En primer lugar justifica el proyecto de creación de un ejército de oradores apoyándose en la particularidad de la lucha que el cristiano libra en el mundo, la cual adquiere rasgos más inquietantes por cuanto se basa en las palabras pronunciadas por el mismo Serrano Elías ante la congregación. En Efesios, 6:10-20, podemos leer: "Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes... Sobre todo, tomad el escudo

de la fe, con que podáis apagar todos los dardos de fuego del maligno".

La desconfianza en el poder de un presidente cristiano para cambiar Guatemala se desvanece también ahora, pero por distinto motivo. De lo que se trata es de descargar a Serrano de responsabilidad, no de descalificarlo por haberse mezclado en política, ni de apostar por la separación de religión y política como cosas irreconciliables. Serrano es un instrumento de Dios, al que ha votado un pueblo que, tras usar las urnas, debió volver de nuevo sus ojos a Dios y no confiar en el hombre. Serrano es un instrumento de Dios, y los retos y problemas que enfrenta en su tarea son intangibles, espirituales, lo que permite a los cristianos ayudar a su presidente orando, y a éste solicitar la ayuda de los cristianos: si la lucha es "una lucha espiritual contra demonios, entonces la única forma de batallar contra ellos es orando... para solucionar tantos problemas como hay en Guatemala". El mandatario es un legítimo instrumento de Dios, hay que ayudarle con oraciones, pero no esperar de él más que lo que Dios decida darle, "no pretendiendo que Serrano va a cambiar la violencia y a hacer funcionar esto... porque el único que puede cambiar es Jesucristo".

e)¿Oran en la iglesia por el presidente?

(1) "Especialmente cada vez que nos reunimos, y en las noches estamos orando por él, porque grandes ataques tiene él... oramos para que el Señor lo levante... seguimos orando por él para que el Señor le dé sabiduría como se la dio al rey David, en todas las iglesias están orando para que el Señor lo levante con poder... Ya tuvimos a Ríos Montt, ¡ah!, y él era muy entregado al Señor... porque es cristiano, él predica la Palabra... Tal vez el próximo sea él, yo sé que la próxima vez Dios le va a permitir gobernar".

(3) "Gracias a Dios que tenemos a un hermano en el gobierno... ¡claro que oramos por él!, para que no sea el hombre el que gobierne, sino Dios, porque Dios ha gobernado a través de las edades, cuando el tiempo de los reyes y de los profetas Dios gobernaba a los reyes y por eso las naciones prosperaban".

(4) "Estamos orando, no en contra de las personas, sino para que las malas actitudes sean cambiadas... orar para redimir nuestra tierra, en contra de cosas que no vemos, de espíritus, porque si tú oras, estás orando por algo espiritual, algo que no ves, eso es la fe, ¿no?, la certeza de lo que no vemos... oramos pidiendo sabiduría para él".

(8) "Sólo es un hombre, pero tiene temor de Dios y eso es una bendición... oramos mucho por él, continuamente, porque Satanás quiere fregarlo... Serrano Elías tiene el ministerio de profeta, él ha trabajado bien duro acá en Elim, aunque se apartó porque esa fue su decisión".

Para algunos, el recuerdo de Ríos Montt se había convertido en esperanza. Incluso muchos de los que apoyaban a Serrano añoraban a Ríos. Lo que esperaban los que oraban por el presidente era que Dios gobernase, "que no sea el hombre el que gobierne sino Dios". En páginas siguientes comprobaremos cómo el mismo Serrano se movía entre los gobernantes bíblicos confundiendo identidades y construyendo poderosas identificaciones. La informante

4 define el papel de un creyente como alguien capaz de orar por aquello en lo que cree, y de creer ("eso es la fe ¿no?") en aquello que no se puede ver pero que la fe dicta que existe: los problemas de Guatemala tienen una lectura espiritual de la que sólo el creyente es capaz (y para el cual ésa es la única lectura posible): lo que aparece ante los ojos de los mortales es sólo el resultado visible de una batalla que se libra en "las regiones celestes", y para participar en ella, sólo los cristianos tienen armas. El arma es la oración, y la oración organizada, de ahí la constitución de un "ejército de oradores" para ayudar a Serrano Elías, "para redimir nuestra tierra". Y para, como dice el informante 8, apoyarlo en la lucha que ha de librar con Satanás que, por ser el presidente cristiano, ataca con más fuerza: "Satanás quiere fregarlo".

El afán por organizar el caos y encontrar un sentido a la miseria unifica todos los discursos. Hemos encontrado numerosas "contradicciones" en las argumentaciones. La contradicción básica arranca del punto hasta llegar a aquel en el que todos están de acuerdo: Guatemala debe arrepentirse (todo pecador debe hacerlo, y el país ha pecado por su pasado hechicero e idólatra). El esquema en el que trato de sintetizar esto resume algunas de las contradicciones presentes a veces en un mismo discurso. Salvo énfasis particulares en algunas de las argumentaciones (como el informante 7, que insiste en que Dios castiga a quien ama), las distintas líneas que podríamos distinguir están presentes simultáneamente en la mayor parte de los discursos. El punto de partida y los puntos de llegada parecen ser lo único realmente claro en ese entramado: se parte del arrepentimiento y se desemboca en una actitud optimista y positiva ("hay que luchar para mantener en alto el escudo de la fe y para ganar la batalla espiritual") o pesimista y negativa ("no tiene sentido esperar mejoría alguna ni luchar por ella").

Como una derivación de la primera actitud, los evangélicos involucrados en política encuentran legítimo (y bíblico) tratar de actuar sobre "el mundo", y algunos de los no involucrados en política limitan esa actuación a la evangelización constante (no hay que tratar de mejorar las estructuras humanas, sino convertir a los individuos). Las "contradicciones" que observamos marcan la distancia entre los informantes, según el sector social al que pertenecen y según la orientación ideológica de la iglesia en la que se congregan. Tanto las iglesias neopentecostales como algunas de las pentecostales de la capital (Shaddai, Evangelio Completo, Verbo, organizaciones paraeclesiales como *Women Aglow* y, fundamentalmente, la FIHNEC y, en menor medida y con ciertas reservas, Elim), han configurado un universo de intereses que comparte la élite urbana evangélica. Ese universo se ve respaldado por un modelo ideológico que también cuenta con cierto apoyo entre el evangelismo que no es de élite (popular). Dicho modelo viene presidido por la convicción de que es legítimo y hasta necesario intervenir en la vida política. Este sector que podríamos calificar como procapitalista[13] entiende que el Reino de Dios ha de ser construido aquí en la tierra, y que la misión del cristiano (o al menos de algunos cristianos) no ha de limitarse a la oración. Los cristianos deben ocupar puestos de responsabilidad política para propiciar una transformación a través de la regeneración ética.

Pero los ejemplos más jugosos en este sentido los encontramos en el apartado siguiente, centrado en los discursos institucionales generados desde el neopentecostalismo conservador.

Por lo que se refiere a los discursos que hemos analizado en este apartado, configuran un espectro de razonamientos y opciones susceptibles de ser esquematizados como sigue:

EL DISCURSO BÍBLICO-IDEOLÓGICO

PASADO PECAMINOSO → hechicería y brujería (maya); idolatría (española)

ARREPENTIMIENTO

progreso, prosperidad

SEGUNDA VENIDA DE CRISTO
(sólo vendrá por su Iglesia cuando haya crecido lo suficiente)

por ello:

debe crecer
(para que Cristo venga)

NO TIENE SENTIDO ESPERAR MEJORIA ALGUNA NI LUCHAR POR ELLA

Guatemala, nación elegida por Dios para el AVIVAMIENTO

Cristo ama Guatemala

Cristo castiga a quien ama

Y lo somete a PRUEBAS para
→ forzarlo al arrepentimiento
→ reforzar su fe

Los problemas de Guatemala son
1) esas pruebas
2) el castigo a los que no creen, los aliados de Satanás
3) parte de un programa apocalíptico que anuncia la segunda venida de Cristo
4) dardos que Satanás lanza contra el pueblo de Dios para debilitar su fe

HAY QUE LUCHAR PARA MANTENER ALTO EL ESCUDO DE LA FE → hay que luchar para regenerar Guatemala

DISCURSOS INSTITUCIONALES

"Los héroes generalmente regresan cubiertos de medallas y condecoraciones. Yo sólo quiero estar cubierto con la sangre de Cristo".[14]

La potencial proyección política de las conversiones en Guatemala ha sido estratégicamente aprovechada por ciertos sectores políticos no sólo para instalarse en el poder, sino también para que en la vida política guatemalteca se instale un discurso "pentecostalizado" y milenarista, que alterna con otro discurso intervencionista y calvinista. Y, enlazando con esto último, hay una segunda preocupación que no he querido excluir de este trabajo y que quedaría resumida en la siguiente reflexión de David Stoll:[15] "Si el protestantismo está promoviendo en Guatemala lo que los neoconservadores llaman 'capitalismo democrático', el impacto habrá de ser visible a nivel nacional y entre las elites, no en los pueblos y barrios pobres más frecuentados por los antropólogos".

Quisiera reproducir ahora algunos discursos "institucionales", pertenecientes a personajes que se encuentran próximos (es el caso de Harold Caballeros, pastor de Shaddai) o entran de lleno (es el caso de Jorge Serrano Elías) en el espacio donde se toman las decisiones políticas.

Ya hemos comentado que la iglesia Shaddai lanzó en 1990 una campaña de oración cuyo eslogan recorría Guatemala adherido a los lujosos automóviles de los miembros de esta iglesia. Este "proyecto espiritual", que constituyó la versión evangélica de la campaña preelectoral de Serrano Elías, proponía la creación de un ejército de 50.000 oradores para restaurar Guatemala a través de la oración: "Nos humillamos ante ti y buscamos tu rostro, Padre, y clamamos y nos arrepentimos de nuestros malos caminos, para que tú, Señor, mires a Guatemala y la sanes y la limpies y la restaures... ¡hasta que toda lengua confiese que Jesús es Señor de Guatemala!, ¡aleluya!, ¡bendito Jesús!"[16]

La iglesia El Shaddai lideró durante el gobierno de Serrano las propuestas de restauración moral para Guatemala a través de la oración. El lenguaje de cruzada, la terminología belicista (el "reclutamiento" de oradores para formar "una milicia espiritual") está en las palabras de Harold Caballeros. He aquí un resumen del discurso que pronunció en su iglesia el 28 de julio de 1991 (atendamos especialmente a las palabras finales):

> "...La batalla, la victoria, el mensaje de libertad en Cristo Jesús es el mensaje de Dios para la Iglesia, para esta obra, pero Dios comienza la liberación de naciones enteras, por medio de liberar a personas, a familias, a ciudades, y progresivamente llegar a naciones... todo avivamiento comienza en la liberación de la nación, pero toda liberación o avivamiento de la nación comienza en un avivamiento producto de una libertad individual, en la persona... En otras palabras, podemos decir, incluso, que la historia confirma que todos los avivamientos que se han abierto en naciones enteras comienzan con la liberación y libertad o avivamiento de la iglesia. Cuando la iglesia de Cristo es libertada, es avivada, con una nueva revelación... libertada no es una buena expresión, es avivada. Cuando la misión de la iglesia de Cristo es ensanchar, entonces la nación recibe los resultados de semejante bendición... Entonces, el mensaje de Dios es el siguiente: Dios nos dice que para libertar una nación es necesario primero ampliar la libertad de la

iglesia, es necesario que la iglesia de Jesucristo sea totalmente libre, y vamos a orar en este día por ello... Es el sistema del mundo en el que vivimos hoy, y la Palabra de Dios dice en Primera de Juan, 5:19: 'Sabemos que somos de Dios y el mundo entero está bajo el maligno'... ¡Hermanos!, Dios habla por medio de este pasaje a la Iglesia en el día del avivamiento de la iglesia... El Señor Jesucristo es el supremo ejemplo de la batalla y la victoria espiritual, Nuestro Señor y libertador Jesucristo libró una batalla espiritual todo el tiempo al venir a la Tierra, y en todo momento Nuestro Señor y salvador venció....

"Recordarán ustedes que hace una semana leí el pasaje que dice 'el que ama al mundo aborrece a Dios', es necesario aborrecer al mundo para amar a Dios, entonces vemos que este sistema, el mundo, se mete con nosotros, se mete entre nosotros, nos invade en sus tinieblas, y es necesario que el cuerpo de Cristo, el de su iglesia, sea libre... el diablo hace para mezclarse, y de alguna forma se producen esas mezclas que licúan muestro cristianismo, lo aguan... de esa forma inmunda invade nuestra vida y, sin que nos demos cuenta, el mundo se mete con nosotros y mancha, ensucia, cubre de tinieblas nuestro cristianismo... El Señor tiene un mensaje para nosotros, hoy, y el mensaje es: ¡Iglesia, te he dado las llaves, te he dado las armas, te he dado la sangre! ¡en el nombre de Jesús, líbrate del mundo!, ¡sal de ahí!, ¡escápate!, ¡domina al mundo antes de que el mundo te domine!... Y ustedes y yo sabemos que Dios quiere usarnos a todos... Ahora déjenme seguir una línea de pensamiento brevemente... Nosotros estábamos muertos espiritualmente, ¿no es cierto?, separados de Dios, ¿correcto?... Teníamos una naturaleza pecadora, pero vino Cristo, vino Dios en su misericordia y en su amor y envió a Cristo, y Cristo nos rescató, nos libró, nos trasladó de la potestad de las tinieblas al reino de su amado hijo, quitó el corazón de piedra y puso un corazón de carne... ahora tenemos nueva vida, somos una nueva criatura, las cosas viejas pasaron, tenemos un nuevo anhelo, un nuevo deseo, un nuevo corazón, nuestro anhelo y nuestro deseo es servir a Dios... hay amor, hay gozo, hay paz, hay paciencia, debilidad, bondad, hay fe, hay mansedumbre, hay templanza en nuestro corazón, Dios habita, ¡Cristo mora en nosotros!... ¡Queremos ser parte del plan de Dios!... Escuchen bien, si hay alguien que impide que nosotros estemos sirviendo cien por cien a Dios, eso no es de Dios... Dios quiere libertarte a tí individualmente... No estoy hablando de salvación porque estoy hablando a salvos, ¡estoy hablando de ser libres!... Dios te ha llamado, ha puesto su mano sobre tí, pero el diablo ha tejido hilos en tus pies...

"Dios todopoderoso tiene un plan, un plan para nuestra nación, pero el plan para Guatemala no comienza con toda Guatemala, el plan para Guatemala comienza con cada uno de nosotros... ¡¡necesitamos ser libres de todo yugo satánico!!... del yugo de la hechicería, no sólo de la que podamos haber practicado en el pasado, sino de la que puedan estar practicando con nosotros... el poder de Dios quiere libertarnos y romper con todas la ataduras del diablo... por eso les ruego que cooperen con sus finanzas, y quitemos estas paredes y las ampliemos más, y es porque sé que Dios... no tiene límites, Dios quiere darnos esta nación entera... Dios quiere millones de creyentes... Algunos de ustedes pensarán que estoy chiflado, pero yo quiero ver aquí a 400,000 guatemaltecos adorando a Dios... puedo ver con mi corazón que Dios quiere hacer con Guatemala lo que quiere hacer con cada uno de ustedes... Dios invirtió el más grande tesoro, su hijo Jesucristo, en nosotros, y Dios está esperando el retorno de su inversión... Dios quiere

darnos esta nación entera, ¡Dios quiere remover este continente! ¡Dios quiere este continente! ¡Jehová de los ejércitos, que sea tu voluntad y no la mía! ¡que se levanten intercesores, guerreros, los que toman naciones y reinos, los que sacuden la Tierra!... ¡Hemos de avivar el fuego! ¡Es el avivamiento de la nación!"

La campaña "Jesús es Señor de Guatemala" buscaba salvar al país de la total destrucción a través de la oración de todos los cristianos. Este proyecto sólo ha sido planteado como tal proyecto formal por la iglesia El Shaddai, lo que se traduce en una planificación perfectamente estructurada para la oración organizada de todos sus fieles. Otras iglesias predican la conversión de todo el país, pero no se expresan en términos tan combativos ni ponen tanto énfasis en la salvación política y económica de Guatemala a través de la oración: "Elim está más por las familias, por el crecimiento a través de las familias, y nosotros estamos más por la nación, por los jóvenes, por la lucha y la invasión espiritual", dice una joven miembro de Shaddai.

Esta iglesia expresa característicamente su ambigüedad denominacional, lo que indica que, al igual que está propiciando la estrategia seguida por la FIHNEC, Shaddai está tratando de absorber a los sectores sociales acomodados, nominalmente católicos: "Shaddai no es una religión, sino una forma de vida que consiste en hacerlo todo en Jesús y para Jesús. Compartimos esta visión con otras iglesias pero no pertenecemos a ninguna denominación, somos cristianos, ni católicos ni evangélicos... Somos carismáticos, porque creemos en las lenguas y el bautismo en el Espíritu Santo", me explicaba otro informante de Shaddai. Es interesante que admitan abiertamente ser carismáticos, lo que resulta impensable fuera de Shaddai y FIHNEC, según he podido observar.[17]

Harold Caballeros deja claro, en éste y en otros discursos que he podido escuchar, cuál es el espíritu que anima al proyecto "Jesús es Señor de Guatemala", nacido de una "visión" que se atribuye a él[18]. Para no redundar en aspectos ya señalados y que Harold Caballeros menciona en estos fragmentos de su discurso, nos limitaremos sólo a apuntar algunas observaciones:

La cita de Primera de Juan, 5:9, es correcta. El razonamiento seguido es el siguiente: 1.- "sabemos que somos de Dios y el mundo entero está bajo el Maligno"; 2.- en consecuencia, "el que ama al mundo aborrece a Dios"; 3.- pero "el mundo se mete con nosotros, se mete entre nosotros, nos invade en sus tinieblas, y es necesario que el cuerpo de Cristo, el de su Iglesia, sea libre"; 4.- de lo que extrae una doble propuesta contradictoria: "¡líbrate del mundo, sal de ahí, escápate!" y "¡domina al mundo antes de que el mundo te domine!"; 5.- el "dominio del mundo" forma parte del "plan de Dios"; 6.- en efecto Dios tiene "un plan para nuestra nación, pero el plan para Guatemala no comienza con toda Guatemala, el plan para Guatemala comienza con cada uno de nosotros"; 7.- el plan de cada uno comienza por ser libres, lo que equivale, en un primer paso, a aborrecer al mundo; en un segundo, a librarse de sus tinieblas y en un tercer paso, a dominar antes de ser dominados, pero librarse ¿de qué?: "¡Necesitamos ser libres de todo yugo satánico!... del yugo de la hechicería"; 8.- porque "Dios quiere hacer con Guatemala lo que quiere hacer con cada uno de ustedes"; 9.- "Dios quiere darnos esta nación entera... Dios quiere este continente"; 10.- Dios "invirtió" y está esperando "el retorno de su inversión".

Voy a detenerme solamente en tres de estos puntos. En primer lugar, el énfasis en la hechicería como principal yugo satánico. Ya hemos escudriñado las palabras de algunos informantes de Shaddai (y también de Elim) en las que se señalaba la tradición maya como la responsable de la maldición que ha mantenido postrada a Guatemala. Nuevamente, esta vez desde un discurso de los que hemos denominado "institucionales", el dedo acusador continúa apuntando en la misma dirección. El Boletín que Shaddai edita para informar de los progresos del proyecto "Jesús es Señor de Guatemala" se titula "Victoria Espiritual". En él se programan las actividades que cubren varias semanas consecutivas e, igualmente por semanas, se planifica la oración por los distintos departamentos de Guatemala, siguiendo distintos "modelos de oración" e incidiendo, según el departamento de que se trate, en uno u otro de los males que hay que combatir.

Pongamos algunos ejemplos (extraídos del Boletín "para las semanas comprendidas del 29 de junio de 1992 al 3 de enero de 1993"). Para el departamento de Quetzaltenango: "orar contra espíritu de orgullo, rebeldía, hechicería, idolatría; orar por espíritu de humildad, espíritu de paz, avivamiento, temor de Dios" (la población indígena es muy numerosa en este departamento, y los problemas por usurpación de tierras han originado recientemente numerosas protestas y manifestaciones de campesinos). Para el departamento de Sacatepéquez: "orar contra ceguera, engaño, idolatría, brujería, religiosidad; orar por evangelismo, restauración, libertad" (destacamos la "religiosidad", que para los evangélicos equivale a idolatría, y anotamos que en Antigua se celebra la Semana Santa más famosa de Centroamérica, y una de las más famosas de América). Para el departamento de Quiché: "orar contra Kukulcán, esclavitud, brujería, idolatría, apatía, hechicería, engaño". Mientras para un departamento completamente ladino como es Zacapa: "orar contra división, contienda, rivalidad, competencia, desánimo, desaliento, violencia, drogadicción, narcotráfico".

Un segundo punto en el que quisiera detenerme es el que recoge la idea básica en torno a la cual he hecho girar este trabajo: "Dios quiere hacer con Guatemala lo que quiere hacer con cada uno de ustedes". Y el tercero trata de llamar la atención sobre esa terminología economicista que adapta los propósitos de Dios a una audiencia adinerada: "Dios invirtió" y está "esperando el retorno de su inversión".

Recojo ahora algunas palabras del editorial de la revista que publica la FIHNEC (Fraternidad Internacional de Hombres de Negocio del Evangelio Completo), en el número correspondiente a noviembre de 1990:

"Dice así el texto bíblico: 'Si mi pueblo, el pueblo que lleva mi nombre, se humillare, ora, me busca y deja su mala conducta, yo les escucharé desde el cielo, perdonaré sus pecados y devolveré la prosperidad a su país.' Quien habla así es Dios. Quien desea levantar a nuestro pueblo, a nuestro país es Dios. La solución a los problemas de una nación está en esta cita bíblica. Podemos seguir buscando soluciones en fórmulas, teorías económicas, políticas y sociales, pero mientras no llegue esa humildad, ese cambio de actitud hacia el Creador, las cosas no pueden mejorar" (pág. 3).

Y no es ajeno al origen de la cita el hecho de que se haya sustituido la expresión "y sanaré su tierra" de la cita bíblica original (2ª de Crónicas 7:14), por la que aquí aparece, "devolveré prosperidad a su país", de clara orientación economicista y política.

Podría añadir numerosos fragmentos de mensajes pronunciados en las iglesias y de entrevistas que corroboran todo lo que venimos diciendo, pero nos extenderíamos en exceso. Para finalizar, baste el discurso ("mensaje") que el presidente de la nación pronunció en Shaddai, el 25 de agosto de 1991. El puede predicar en calidad no de presidente sino de "profeta", rango que se le reconoce desde que se congregaba en Elim. Su mensaje corona ese tándem religión-política que hemos venido manejando desde el comienzo del trabajo:

"...¡Gloria a Dios! Bueno, hermanos, en el día de ayer nos juntamos con el hermano Harold, el hermano Juan y mi familia, a orar en la noche, por algunas cargas que existían en nuestros corazones, y realmente fue positivo porque el Señor realmente nos abrió muchas cosas, pero además sentimos la necesidad de poderlas compartir con la iglesia, y entonces el hermano Harold me pidió que si me atrevía a hablar hoy, y yo acepté. La razón fundamental hermanos, es porque ésta es mi congregación y la congregación de mi familia, Harold es mi pastor, y es conveniente que mi congregación sepa cómo orar, por qué orar y qué es lo que debemos hacer. Y hoy el Señor fue tan misericordioso que, en la dos primeras profecías de esta mañana, el Señor ratificó nuevamente lo que nosotros habíamos estado orando el día de ayer (*aplausos*). El Señor habló dos cosas muy claras, que, con decir amén y largarnos, sería suficiente, porque lo que hay que decir ya lo dijo el Señor hoy, referente a los dardos que constantemente están llegando contra el cristiano, y que si el cristiano no mantiene el escudo de la fe alto, esos dardos le pegan, y cuando esos dardos le pegan a uno, lo doblan, porque quien lanza esos dardos es sumamente astuto, tiene muchos siglos de experiencia, y no los lanza para que se identifique que él es quien los lanza, sino que los lanza encubierto de una serie de matices de santidad, de hipocresía y de mentira... Y el segundo aspecto que es muy claro que el Señor dijo hoy, recuérdense ustedes, que su lucha no es contra carne y sangre, su lucha es contra principados y potestades, las batallas se ganan arriba, y el reflejo de lo que se gana arriba se ve aquí abajo. Recuérdense ustedes cuando Moisés estaba arriba en el monte, viendo la batalla, cuando Moisés se cansaba y sus brazos se caían, entonces el pueblo de Israel empezaba a ser derrotado, pero cuando venían y le levantaban nuevamente los brazos a Moisés para que siguiera dando la batalla en los aires, empezaba nuevamente el pueblo de Israel a ganar la batalla... Creo que el Señor nos sirvió hoy en bandeja de plata lo que realmente queríamos compartir con ustedes, y lo que nosotros pedimos a ustedes que tengan en mente, lo que les pedimos, es que oren por nosotros y que nos ayuden realmente a seguir adelante en la batalla que libramos.

"Dice la Palabra de Dios, y les voy a pedir que no se pongan a buscar porque eso me los va a llevar por toda la Biblia, dice la Palabra de Dios en el libro de Josué, capítulo 4, verso 7, dice que las aguas del Jordán fueron divididas, y esas doce piedras que Jehová les había pedido que recogieran, que sirvieran de monumento conmemorativo de los hijos de Israel para siempre... Ustedes saben que el Señor le ordenó al pueblo de Israel que antes de cruzar el Jordán agarrara uno por cada tribu una piedra, la cargara y la pusiera del otro lado del Jordán... ¿por qué?, porque el milagro de haber abierto las aguas del Jordán, tarde o temprano se le iba a volver a olvidar al pueblo de Israel, iban a creer que estaban del otro lado del Jordán por lo hábiles que habían sido. Entonces les dijo: Me carga cada uno de ustedes una piedra por cada tribu y arman con estas piedras, del otro lado del Jordán, un monumento que sirva para recordarles a ustedes cómo fue que

entraron a la Tierra Prometida... ¿Por que hablo de esto?, porque la humanidad es exactamente la misma, estamos hechos de la misma pasta, el pueblo de Israel vio la maravilla de que se haya abierto el Mar Rojo, transitó por el Mar Rojo, cruzó el Mar Rojo, el Señor los protegió, los salvó, les dio de comer, les puso nubes para protegerlos, les dio 'guianza' sobrenatural, les dio el maná, todo a un tiempo, en el desierto, y sin embargo, ¡vino la rebelión!... ¡No puede ser! ¡Moisés nos ha engañado! ¡esto tiene que cambiar! ¡no fue de fuera sino de dentro del pueblo de Israel de donde le vino la condenación a Moisés!

"¡Y yo no me lo puedo explicar, cómo era así un pueblo que había visto abrirse el Mar Rojo, que había caminado por el desierto, que recibía el maná del cielo, que tenían 'guianza' en las noches, que eran cubiertos durante el día por las nubes, que vivían cien por cien de la sobrenaturalidad de Dios, y todavía así murmuraban, porque se había convertido para ellos en una cosa natural, como que si Dios tenía la obligación de hacer cosas sobrenaturales para que ellos subsistieran... Y todo esto acontecía porque el pueblo perdía la visión, pero lo importante era que Moisés no perdía la visión... pero es que perder la visión es muy fácil, imagínense ustedes que incluso en el caso de Lot, que todos sabemos cómo fue salvado sobrenaturalmente; sin embargo, camino de su salvación, su propia familia perdió la visión, su propia esposa volteó a ver porque añoraba lo que estaba dejando y no estaba tan segura de lo que era la promesa de Dios... y Dios los había sacado sobrenaturalmente para que no se quemaran en las llamas de Sodoma y Gomorra... la actitud de un Josué o de un Moisés es importante: ellos, inmediatamente al oír la voz de Dios, pusieron en orden las cosas del pueblo y permanecieron en la visión que tenían, aunque el pueblo murmurara... Eso queremos nosotros, ¡el liderazgo de Josué, de Moisés, de Daniel, el de Jeremías...todos aquéllos que supieron aguantar la adversidad y mantenerse dentro de la visión de Dios!...

"Cuando el Señor dijo al pueblo de Israel que le iba a dar la Tierra Prometida, todos debieron pensar que eso era llegar allí, agarrar toda la leche y la miel, y que todos los filisteos iban a salir huyendo o se los iba a tragar la tierra, ¡y no fue así!, los filisteos, cuando supieron que iban a entrar los israelitas, empezaron a tomar medidas para defenderse del pueblo de Israel, aunque la promesa estaba dada de que el pueblo de Israel gobernaría y poseería la Tierra Prometida... pues es lo mismo: hay muchos que tienen ocupado el espacio de nuestras promesas, pero la visión no debe debilitarse... Miremos ahora la parte puramente espiritual, hablemos de Jesús y de Pedro, cuando ambos se disponían a ir a Jerusalén en épocas diferentes, sinceramente los mismos apóstoles temblaron porque presentían que había toda una confabulación contra Cristo en Jerusalén, y ellos esperaban que en ese momento el Reino fuese implantado, y pensaron: si éste va allá lo apresan y lo matan, y nuestras aspiraciones se acabaron... ya Juan no sería Ministro de Finanzas, ya Pedro no sería Ministro de Gobernación... ¡no tendrían chance los doce apóstoles! y por eso es que Pedro sacó la espada y le cortó la oreja al que trataba de llevarse al Señor. ¡Trataron de defender su visión!... Pero no era la visión de Cristo, él sabía lo que tenía que pasar y por eso fue a Jerusalén y, naturalmente, todos aquéllos se sintieron decepcionados cuando vieron que su Señor no podía desclavarse del madero, y que moría y que con él moría para ellos la ilusión del Reino... Hasta allí llegó su vista, pero Pedro no vaciló en negarlo, pensó, éste se murió, y si yo no

me pongo ahorita firme, también me acaban a mí, y a este nazareno ni lo conozco... Y así somos nosotros también, tenemos la visión de Dios y cuando se nos confrontan preferimos seguir la de Pedro... ¡No sean Pedros! ¡¡Aguántense!! *(aplausos)*...

"El hombre debe estar claro y categóricamente establecido en la visión que Dios le ha dado, ¡Y yo digo en esta y en todas la iglesias de Guatemala: confesad con la boca cuál es la visión que Dios tiene para este país! Y cuando ven la primera nube en el horizonte se aguan y empiezan a murmurar... ¡No!, hay que permanecer, porque Dios va a hacer en este país lo que Dios ha prometido que va a hacer, no porque Jorge Serrano sea el presidente *(aplausos)*, sino porque esa es la voluntad de Dios, y no porque haya yo llegado a la presidencia no tengo que tener enemigos, y caminar entre rosas... Cuando entre desánimo hermanos, ese desánimo no es de Dios, hay que estar en la lucha, hay que tener puesto un ojo en el rostro del Señor, pero hay que esforzarse, nadie nos dijo que nos lo iban a dar regalado... ¿y qué es lo que sucede hermanos? Precisamente lo que Dios no quería que pasara al pueblo de Israel... Pensaron: ya cruzamos el Jordán, ya estamos en la Tierra Prometida, ahora ya está todo resuelto ¡Mentira! había muchos filisteos que había que barrer, había mucha cosa inmunda que Dios no estaba dispuesto a consentir... Ese es el trabajo de la iglesia, ese es el trabajo de toda una nación, y eso no se puede hacer de la noche a la mañana...

"Lo que sí es importante es no perder la visión, recordad que hay un altar con doce piedras que recuerdan que nosotros cruzamos el Jordán... Yo le decía ayer al pastor: lo que ocurrió con la Iglesia es que vio que tuvimos un triunfo, que hay un siervo que esta en la presidencia, y entonces es fácil decir: 'se cumplió la visión'... ¡no! No se ha cumplido la visión... Yo sé quién me puso y por qué estoy donde estoy, ya no se necesita fe para creer que yo soy el presidente,¡Ahora se necesita fe para creer que Dios va a restaurar totalmente esta nación! Para eso es para lo que necesitamos fe *(aplausos)*, porque para lo que se ve guárdense la fe dentro de la bolsa, ¡fe se necesita para creer en lo difícil, en lo que no se ve!... Lo que se puede ver es muy negro, pero debéis tener la esperanza en las promesas del señor... La fe de Abraham que era un viejo inútil, su mujer infértil, vieja, pero el tenía la fe de que de esa matriz y con toda su inutilidad vendría un hijo, ¡porque se lo habían prometido!, ¡la esperanza humana estaba acabada, la esperanza estaba única y exclusivamente en el señor! Para eso es para lo que nosotros necesitamos fe... De esa fe nos está hablando el Señor, no de la fe para sentir que tenemos a alguien en el gobierno, que es un hombre que teme a Dios, y a alguien en la vicepresidencia que teme a Dios, y a cuatro o cinco gentes más que temen a Dios. ¡Para eso no se necesita fe! ¡para eso se necesitó fe!, y punto...

"Ahora se necesita fe para los imposibles,¡cambiar las cosas que por 500 años en este país no han cambiado!, para eso sí necesitamos fe, para eso sí necesitamos la oración del pueblo, ¡y no la murmuración del pueblo!... Vendrá mucha sobrenaturalidad, vendrá mucha profecía, vendrán muchas grandes cosas, pero también vendrán cosas espúreas, vendrán los dardos, los dardos que están encaminados a bajar la moral del pueblo de Dios, para que el pueblo de Dios piense que ya no hay que orar, o se sienta desanimado... Pero ese es el momento en que no hay que bajar el escudo de la fe, porque la fe no está en los hombres, la fe está en el Señor. ¡Dios ha dado promesas para este país y esas promesas van a ser una realidad! y no por ninguno de nosotros, van a ser una realidad porque a

Dios así le place en su santa y perfecta voluntad *(aplausos)*... Yo les quiero pedir, mis queridos hermanos, ustedes son mi congregación, donde yo me congrego, ustedes más que nadie tienen la obligación de sostenernos a nosotros en oración, pero no se dejen meter dardos que minen su fe, Dios sabe a dónde vamos, Dios sabe lo que quiere para esta nación, Dios sabe lo que quiere para todo el cuerpo de creyentes de esta nación, no me importa de qué denominación sean, si son católicos, si son bautistas, si son presbiterianos, a mí no me importa, pero hay un destino de Dios para cada uno de los creyentes de este país ¡Hay voluntad de Dios por sacar adelante este país! ¡No nos dejemos meter los dardos del demonio...

"Lo que yo les vengo a pedir, mis queridos hermanos, es que oren por nosotros, recuérdense de aquel Moisés que tenía las manos abiertas... Hermanos, los brazos se le han de haber cansado muchísimo a Moisés, ya no los podía sostener, bajaba los brazos pero había quien se los levantaba para que el pueblo siguiera ganando la batalla. Nuestra lucha no es contra carne ni sangre, nuestra lucha es contra principados y potestades, y la responsabilidad de la Iglesia, la responsabilidad del cuerpo de creyentes que tiene una visión de salvación para esta tierra, de sanidad para esta tierra, de medicina para esta tierra, es mantenerse en la oración, levantando las manos de los que gobernamos para que esta tierra vea cumplida la voluntad de Dios...

"Yo les confieso, mis queridos hermanos, son tan grandes las estructuras de corrupción en este país, es tan fuerte el peso de la cultura de represión, de corrupción, de maldad, de impunidad, que un hombre no es capaz de enmendarla. ¡Aquí, o el Señor nos da una mano o esto no lo arregla nadie! *(aplausos)* Nosotros estamos parados donde el Señor nos puso, pero necesitamos la oración del pueblo de Dios, y como platicábamos con el hermano Harold anoche: ¿dónde más podemos acudir nosotros a pedir oración si no es aquí en nuestra congregación?... Si compartimos la visión que Dios tiene para este país, si queremos ver sanidad en nuestros hijos, si ya no queremos ver pornografía, si ya no queremos ver drogas, y tantas otras cosas que odiamos en nuestro corazón, y si tenemos el amor para reconstruir Guatemala, no dejemos que los dardos nos desanimen, no perdamos la visión como la perdieron los que andaban con Saúl, y oren mucho para que nosotros no bajemos los brazos y podamos cumplir la voluntad de Dios".

En este discurso, Serrano Elías se dirige a su congregación en busca de apoyo espiritual. Nadie mejor que él puede explicarles cuáles son los problemas que enfrenta su gobierno y cuál debe ser, en consecuencia, el tipo de ayuda que puede brindarle su pastor y su congregación. Comienza situando la tarea política en una dimensión espiritual ("la lucha no es contra carne y sangre sino contra principados y potestades", las mismas palabras de Harold Caballeros y de nuestros informantes de Shaddai), y desarrolla toda su interpretación dentro de los límites del texto bíblico, sugiriendo identificaciones y paradigmas muy interesantes. Lo justifica argumentando que "la humanidad es exactamente la misma, estamos hechos de la misma pasta", por lo que hay que escudriñar la Biblia para seguir los pasos de un Moisés, de un Josué, un Daniel o un Jeremías (Serrano), aprender de los aciertos y errores del pueblo de Israel (los cristianos de Guatemala), para alcanzar la Tierra Prometida ("el espacio de nuestras promesas": la regeneración y la prosperidad prometidas por Dios a Guatemala), combatir a los filisteos (enemigos del pueblo de Israel y, por tanto, de los

cristianos de Guatemala y de las promesas de Dios para el país).

Recordemos que Moisés fue el jefe de los israelitas durante el éxodo de Egipto, que fue llamado por Dios para sacar a su pueblo de la esclavitud egipcia. Anunció las diez plagas con las que Yahvé castigó a Egipto y que finalizaron con la liberación del pueblo israelita. Condujo el éxodo, y durante cuarenta años erraron hasta pasar por Jordania y tomar posesión del país de Canaán. Como Moisés dudó de Yahvé, fue condenado a no entrar con su pueblo en la Tierra Prometida, de lo que se encargaría Josué tras la muerte de Moisés. Josué llevó al pueblo de Israel hasta la Tierra Prometida; era general y los dirigió durante la conquista de las altas regiones de Palestina y la división del país entre las doce tribus. Jeremías por su parte fue uno de los grandes profetas de Israel, y David el segundo rey de Israel, famoso por su inquebrantable fidelidad a Jesucristo.

Serrano no duda en comparar su labor y su actitud a la de Moisés, y en solicitar a "su" pueblo de Israel que le ayude "a seguir adelante en la batalla que libramos", levantándole los brazos cuando se desconsuele, como hicieron los israelitas con Moisés. Porque lo importante es que ni él ni su pueblo pierdan "la visión", la visión "que Dios tiene para este país", lo que equivaldría a dudar de las promesas de Dios (en este caso, que Dios va a restaurar Guatemala). Es importante que su pueblo le ayude a mantener "la visión" para que Serrano no sucumba ante "las murmuraciones del pueblo". Su misión es la de esos gobernantes bíblicos que "al oír la voz de Dios pusieron en orden las cosas del pueblo y permanecieron ellos en la visión que tenían aunque el pueblo murmurara". Serrano ha sido escogido por Dios para dirigir al pueblo de Guatemala hasta la Tierra Prometida (que no es un espacio físico sino espiritual: "el espacio de nuestras promesas", las que Dios ha dado para Guatemala). Pero ese pueblo debe cargar también sus piedras para no olvidar más tarde quién les ayudó al "cruzar el Jordán".

Serrano hace referencia en su discurso a la relajación del pueblo de Israel tras cruzar el Jordán, a las doce piedras, a una Tierra Prometida ocupada por filisteos e inmundos, para pasar más tarde a recordar a Shaddai que no se confíe, que continúe orando, que no crea que como "hay un siervo que está en la presidencia, ya se cumplió la visión". Ahora se necesita más fe para creer que las promesas se van a cumplir, para creer "que Dios va a restaurar totalmente esta nación", vieja como Abraham e infértil como la mujer de éste, pero ellos, aunque la esperanza humana estaba acabada, creyeron en las promesas del Señor. Así ha de hacer el cuerpo de creyentes con la "vieja" e "infértil" Guatemala. Para restaurar Guatemala hace falta fe porque se trata de "un imposible: cambiar las cosas que por 500 años en este país no han cambiado". Las palabras finales se refieren de manera directa, sin mediaciones metafóricas, a la corrupción, la represión y la impunidad, para retornar rápidamente al discurso: "Aquí o el Señor nos da una mano o esto no lo arregla nadie".

A lo largo del discurso podemos apreciar cómo, en numerosas ocasiones, Serrano hace uso ante su congregación de lo que Bourdieu denominó "estrategias de condescendencia": a través de ellas "los agentes que ocupan una posición superior en una de las jerarquías del espacio objetivo niegan simbólicamente la distancia social que no deja por ello de existir, asegurándose así las ventajas del reconocimiento acordado en una denegación puramente simbólica de la distancia, que implica el reconocimiento de la distancia ('es sencillo para ser un duque')":[19] "Dios va a hacer en este país lo que Dios ha prometido que va a hacer, no

porque Jorge Serrano sea el presidente, sino porque esa es la voluntad de Dios". Por lo general, en este tipo de discursos, las estrategias de condescendencia y las metáforas (recordemos a Harold Caballeros: "el diablo ha tejido hilos en tus pies") se disputan los aplausos de los asistentes, prueba de su fuerza y su poder de evocación.

En el texto escrito por Serrano Elías sobre la participación del cristiano en la vida pública, publicado en 1991[20] (antes, por tanto, de llegar a la presidencia), el autor defiende con "fundamentos que he encontrado en la Biblia" la participación del cristiano en la política. El texto se presenta siguiendo la estructura de un testimonio: no sólo es presentado como tal ("que nadie se pueda preguntar si yo creo que un cristiano debe o no estar en la política, porque con el testimonio de mi vida, mis actividades y mi trabajo, estoy contestando afirmativamente"), sino que, al inicio del mismo, solicita ritualmente la ayuda de Dios ("Daré mi punto de vista, pidiéndole de antemano a Dios que me ayude"), y lo inicia con una autopresentación que ya nos resulta familiar ("Desde el preciso momento en que Cristo tomó mi vida ha habido una disyuntiva entre la política y el servicio en la iglesia"). Destacamos algunas de las afirmaciones contenidas en este libro:

— "La política sin una visión trascendente no vale la pena. La política vale la pena practicarla sólo si se puede llevar a cabo inspirada en una ética y en una visión que se ajuste a los propósitos de Dios para el desarrollo de las naciones y el mundo".

— Frente a "una teología extremadamente conservadora que desprecia lo temporal apoyándose en un determinismo teísta sobre el desarrollo de las sociedades... según la cual poco o nada le corresponde al hombre hacer para cambiar su mundo, sino esperar y prepararse para la segunda venida del Señor Jesucristo", y frente a una "teología de la liberación... posiciones ambas extremistas y desequilibradas", Serrano propone una "teología de la participación... para cristianos inquietos por la superación de su sociedad".

— "No nos eximió el Señor de las responsabilidades que se desprenden de ninguna de las dos ciudadanías. No dijo el Señor que se cumpliera con Dios ignorando al César, ni tampoco que se cumpliera con el César ignorando a Dios... Tenemos una responsabilidad y no podemos renunciar a ella: definir el mundo en el cual queremos vivir. No podemos delegar esta responsabilidad en aquéllos que no creen como nosotros, lo que es peor, que tienen convicciones éticas y morales diferentes y hasta opuestas".

— "Si el Señor dotó de su poder a la Iglesia y ha dado instrucciones precisas para que ésta luche y disfrute del Reino de Dios, ¿cómo justificaríamos entonces una posición pasiva frente a la injusticia, los asesinatos de hombres, mujeres y niños, la pobreza y la corrupción, etc.? Se consienten cosas inaceptables, tales como que se pretende justificar la pobreza lacerante, la prostitución física y mental de nuestros pueblos, la corrupción generalizada, el adulterio, la inmoralidad y la pornografía... Tenemos como ciudadanos y como cristianos la obligación de cambiar estas condiciones... No se puede aceptar que se saque a Dios de todo lo que él ha hecho. No se puede aceptar que los negocios del mundo se deban manejar fuera de lo que Dios ha normado... Los pueblos más sanos y prósperos han sido aquéllos que se han fundamentado sobre principios bíblicos".

— Como referencia implícita a Elim: "Hay congregaciones que en lugar de estimular a sus miembros a que participen e influyan positivamente en el mundo, los instan a que no lo hagan, les quitan privilegios, los acusan de andar en la carne, poniendo así condenación sobre aquéllos que tienen el llamado del Señor a influir sobre el presente de su sociedad".

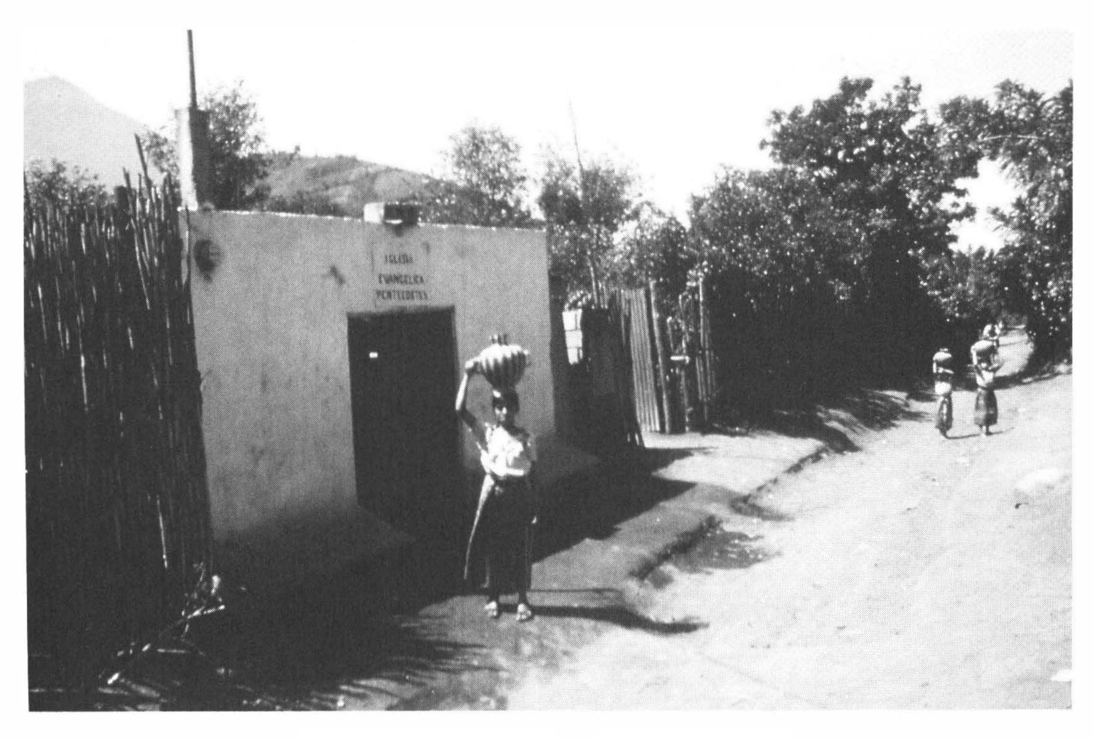
— Insistiendo de nuevo sobre su actitud "progresista" (aunque sin calificarla así más que por oposición) en cuanto a una interpretación de la Biblia que tolera e incluso aconseja la actuación política (lo que obviamente nada tiene que ver con ser o no progresista en los contenidos de esa actuación): "Lo aprobado por la generalidad de los creyentes —sobre todo los muy conservadores— es que el cristiano se aparte"... "Pero ¿por qué vamos a permitir que sean los sucios, los impíos, los injustos, los que nos dominen?"

— "El Señor fue muy claro cuando oró por sus discípulos (Juan, 17:15) y dijo: 'No ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del mal'. El Señor pidió al Padre que los dejara en el mundo".

Hemos asistido a un recorrido importante de las actitudes que se proponen para el cristiano ante "el mundo" y ante la política, que forma ineludiblemente parte de ese mundo: desde el discurso de los informantes más críticos o indiferentes hasta las palabras de Serrano Elías o las de algunos miembros de su congregación. A los primeros quizás quepa atribuirles una visión "luterana" respecto a la política, fundamentalmente preocupada por el Evangelio y centrada en el carácter puramente religioso de la unidad de la Iglesia (el espíritu de Cristo y la fe de los creyentes), frente al carácter secular de la unidad del orden político: "Ni las instituciones eclesiásticas ni las políticas pueden, dentro de la tradición luterana, convertirse en sustitutos del Evangelio".[21] A los segundos cabe atribuirles una visión "calvinista" acerca de la política, visión que, centrada su atención "en el problema de la reconstrucción del orden político", propugnaba "la autosuficiencia sin divorcio de la vida política, una activa participación y un liderazgo firme sin dominación papal o clerical".[22] Lo que en términos menos remotos podría entenderse como pentecostalismo frente a neopentecostalismo.



Iglesia Cuadrangular *Foursquare*, Santa Catarina Barahona



Templo Evangélico Bautista, Santa Catarina Barahona

7

Epílogo. Milenarismo político y reforma moral

A comienzos de la década de los 80, Ríos Montt, "el ungido de Dios", predicó la reforma moral para Guatemala. La violencia y la pobreza que aquejaban al país eran entonces atribuidas a sus muchos pecados y a una larga tradición de idolatría, desde el primer maya adorador de ídolos al último católico venerador de santos: "Si la pobreza y la lucha civil eran entonces problemas morales, de ello se sigue que sólo una reforma moral podrá resolverlos", Guatemala no sería liberada por una revolución marxista, sino "por una revolución en el corazón de los hombres".[1]

Una década después de que el general predicara la reforma moral, Serrano Elías reivindicaba "la visión" y levantaba "el escudo de la fe", mientras se disponía a dirigir su batalla "contra principados y potestades". Tras su participación activa en el gobierno de Ríos Montt, el mismo Serrano Elías declaraba: "Ríos Montt tiene dos teorías paralelas en su mente. En primer lugar él es un militar. En segundo lugar es un luchador moral, y es sólo desde esa doble perspectiva que podemos entender su gobierno".[2] Ya entonces, el que llegaría a ser Presidente de la República sugirió el paralelismo de esta dualidad de la personalidad de Ríos con su tristemente famoso programa "Fusiles y Frijoles" para la contrainsurgencia.[3] Los "fusiles" hablaban del militar, y los "frijoles" del evangélico: "En su mente ambos aspectos convergían para contribuir a la ordenación y organización de un mundo en el que los corazones de los hombres —y no las instituciones— deberían cambiar para convertirse en parte del designio divino".[4]

No volveré sobre el contenido del "mensaje" pronunciado por Serrano Elías en Shaddai y recogido en el capítulo precedente. Se puede objetar que se trata de un discurso emitido en un contexto específico (el de su iglesia), pero el contenido político del mensaje, el carácter

"cristiano" de su gobierno (opinión ampliamente compartida y que Serrano no desmintió), y el contexto más amplio de una Guatemala dividida y fuertemente sensibilizada ante estas cuestiones de índole religiosa desde principios de los años 80, realzan el interés de este discurso. En él, Serrano habla como miembro de Shaddai, pero también como presidente de la república. Y sus palabras, recordemos, vuelven sobre la reforma moral.

Los problemas tienen un origen bíblico, espiritual y moral, por lo que las soluciones que se proponen son también de naturaleza bíblica, espiritual y moral. Sólo la reforma en los corazones de los hombres, el "quebrantamiento" ante el poder de Dios, el baño en el Espíritu Santo y sus "lenguas de fuego" (la glosolalia), podrá reformar las actitudes de los individuos y con ello llegará la transformación de toda Guatemala. La reforma moral propuesta por los evangélicos parece desentenderse del mundo, parece mirar sólo a Dios: "las batallas se ganan arriba y el reflejo se ve aquí abajo", predicaba Serrano Elías; "el que ama al mundo aborrece a Dios", gritaba con insistencia Harold Caballeros.[5] Pero ni el mundo que se aborrece es el mismo para todos, ni todos aborrecen el mundo de la misma manera.

TESTIMONIO DE CONVERSIÓN Y DISCURSO BÍBLICO-IDEOLÓGICO

Los paralelismos que emergen en el examen detenido de las narrativas autobiográficas (de conversión) y los discursos bíblico-ideológicos (de esperanza milenarista) revelan una simbiosis importante. Ambas producciones discursivas son formalmente divergentes, mientras resultan ser, en cambio, conceptualmente complementarias.

No se producen espontáneamente narrativas en las que, con una estructura secuencial tan nítida como la analizada en el caso de los testimonios, podamos acceder a un discurso formal y organizado sobre la historia de Guatemala. Estoy en cambio persuadida de que, si se produjeran, la estructura de la narrativa autobiográfica y la de la narrativa histórico-social serían congruentes. Me explico: en el análisis comparado de ambas producciones discursivas puede comprobarse que, si estructuramos los contenidos del discurso bíblico-ideológico más allá de su apariencia formal, no tardan en emerger algunas de las secuencias que articulan el testimonio de conversión. Concretamente me refiero a la "descripción de la vieja vida católica" y a los "ataques del Maligno" que, al producirse, según veíamos en el testimonio, sobre una vida de santidad desencadenada a raíz de la conversión, presuponen ahora la presencia discursiva más o menos latente de las otras dos secuencias: "hechos extraordinarios que desencadenaron la conversión" y "descripción de la nueva vida evangélica". Vayamos por partes:

La "hechicería" y la "brujería" como herencia del pasado maya prehispánico, y la "idolatría" (católica) como legado de la conquista y colonización españolas, son los pilares sobre los que se edifica ese pasado pecaminoso ("vieja vida católica" en la estructura del testimonio), a consecuencia del cual el país se ha mantenido maldito y urge el arrepentimiento. Sin embargo, es a todas luces difícil justificar las grandezas de la "nueva vida evangélica" a un nivel global, dado el estado de deterioro a todos los niveles que sufre Guatemala. Por ello

estas dos secuencias parecen fundirse en una sola, confusa y de contornos poco definidos, presidida por el "avivamiento" de la nación. Este avivamiento parece corresponderse, en un plano colectivo, con la conversión que acontece en el plano individual. Y, si recapitulamos, recordaremos que cuenta incluso con su "gran hecho o hechos extraordinarios que desencadenaron la conversión", convertidos ahora en episodios históricos que han adquirido, entre los evangélicos, el carácter de mitos: el apoyo a Israel en 1948 o el paso de Ríos Montt por la presidencia de la república.

El apoyo decisivo de Guatemala para la proclamación del Estado de Israel en 1947-1948 tiene una proyección bíblica importante. Ya citamos Génesis 12:3 donde, con referencia a Israel, se dice: "Bendeciré a los que te bendijeren y a los que te maldijeren maldeciré". Poco parece importar a los evangélicos que este acontecimiento histórico tuviese lugar durante el gobierno del liberal Arévalo, cuyo inmediato sucesor, Jacobo Arbenz, fue víctima de un derrocamiento directamente apoyado por otra nación también considerada por ellos "elegida de Dios" (debido, entre otras razones, a su apoyo a Israel): Estados Unidos. El año 1948 es considerado el punto de inflexión a partir del cual Guatemala comienza a recibir bendiciones, y empiezan a conjurarse todas esas maldiciones debidas a su pasado idólatra y hechicero. Ese pasado es largo (de hecho continúa hasta el presente), por lo que la restauración de Guatemala, iniciada en 1948, no puede esperarse que sea instantánea. Este año representa la bisagra entre el "antes" y el "después" que divide a todo testimonio de conversión; representa efectivamente la "conversión" de Guatemala, pero no como acto de arrepentimiento y entrega voluntaria, ya que no se trata de un individuo, sino como el momento a partir del cual la conversión individual es extrapolada discursivamente a todo el país y tratada en términos de avivamiento.

Virgilio Zapata sitúa entre los años 1940 y 1956 lo que llama "la explosión evangélica".[6] Pero sea o no correcto desde un punto de vista estadístico, la "bisagra" de 1948 tendría sentido por lo que respecta a la organización del discurso sobre "la nación" en términos de testimonio individual. Es interesante apuntar que, tal y como figura en el esquema que he esbozado, el terremoto de 1976 generalmente se menciona muy poco. Cuando se menciona, simplemente se destaca el hecho de que entonces tuviese lugar una de las mayores entradas históricas de agentes evangélicos para prestar ayuda a los damnificados por el terremoto. Pero este acontecimiento no es comparativamente aprovechado, como lo son el año 1948 o la figura de Ríos Montt, para la construcción discursiva del devenir histórico de Guatemala en términos de testimonio. Considero que hay dos razones que explican esta selección interesada de los acontecimientos.

En primer lugar, podría figurar (sería discursivamente coherente) como "ataque del Maligno", pero no cabe duda que tantos miles de muertos supondría atribuir un poder desmesurado a la figura de Satanás. He percibido que a las catástrofes extremas siempre cuesta atribuirles un artífice: a Dios no se le puede atribuir una "prueba" tan cruel, y el Enemigo no puede ser tan poderoso. En segundo lugar, lo que considero más importante, el terremoto es posterior al momento en el que supuestamente Guatemala comienza a recibir bendición de Dios (1948), por lo que la contradicción es demasiado evidente para ser incorporada al discurso. A lo sumo, los conversos con los que he hablado me han dicho, con respecto al terremoto, que "Dios tiene propósitos en la vida de cada uno de nosotros y también

en la vida de cada pueblo", y que la mayoría de las veces estos propósitos escapan al entendimiento de los hombres. El terremoto ha sido considerado tímidamente como una "prueba", pero poco más. El programa apocalíptico tiene, por su parte, la particularidad de que anuncia la inminencia, por lo que difícilmente puede formar parte de él un acontecimiento del pasado. Parecería que existe entre ellos el convencimiento tácito de que Dios no puede hacer pagar a su pueblo un precio tan alto a fin de posibilitar la entrada de agentes religiosos evangélicos.

En cambio, el gobierno de Ríos Montt ha sido reconstruido y mitificado. A la mitificación de este episodio de la historia guatemalteca reciente por parte de la mayoría de los evangélicos guatemaltecos (y también católicos, pero éste es otro tema) han contribuido varios factores:

1º.- La identificación plena del general con la honestidad que se supone presidió su mandato, honestidad que: a) funciona como concepto que ellos oponen al de corrupción política y económica (en el capítulo 4 nos referimos a la gestión de Ríos Montt. Considero que el general logró que el tema de la corrupción quedase eclipsado por la violencia contrainsurgente que desató durante su mandato); b) es identificada, asimismo, con la firmeza en la creencia evangélica que demostró, haciendo pública su condición de converso, predicando contra la corrupción moral y favoreciendo abiertamente a las iglesias evangélicas del país;

2º.- Aprovechando esta identificación (y como una de las razones de su vigencia), Ríos Montt hizo de la honestidad el lema eje de su campaña electoral de 1990;

3º.- El hecho de que en 1990 lograse ser el candidato de la mayoría de los electores guatemaltecos, que vieron frustrados sus deseos cuando fue rechazada su candidatura. Todo ello generó mucha expectación, y logró finalmente hacer de Ríos Montt una víctima política de un sistema corrupto que impidió la inscripción del general (y con ello su victoria) para continuar con sus privilegios;

4º.- El subsiguiente gobierno de otro evangélico que incitaba a la comparación permanente, reforzando con ello el mito. Los errores de Serrano fortalecían a Ríos Montt. Si Serrano Elías tuvo en el general un referente político negativo, los evangélicos tuvieron en él un referente religioso (y político, ya que lo político es subsidiario de lo religioso entre los evangélicos, y aún más en el caso de Ríos Montt) positivo. Y su radicalismo religioso (el político es también subsidiario) como un signo de valentía y honestidad, frente al cual la moderación de Serrano Elías podía ser políticamente encomiable (no desde el punto de vista de un evangélico, desde luego), pero era repudiable desde la óptica evangélica: síntoma de debilidad, cobardía y del "poco arraigo de su creencia".

Dado que sostengo que el discurso bíblico-ideológico se construye en términos de la propia trayectoria espiritual, ciertos mitos históricos ocupan el lugar que los "hechos extraordinarios que desencadenaron la conversión" (con el apoyo a Israel en 1948 dio inicio la "conversión" de Guatemala) "y/o alimentan la perseverancia en la nueva fe" (el gobierno de Ríos Montt), ocuparon en la Estructura Secuencial Nativa que vimos para los testimonios de conversión.

Por otra parte, la imposibilidad de extrapolar la conversión a un plano colectivo-"nacional" conduce al "avivamiento", que no es más que el crecimiento acelerado de las conversiones individuales hasta alcanzar (previsiblemente) a toda Guatemala. Este concepto, recordemos, no aparece cuando se tematiza la conversión individual. De hecho, es el único concepto que pertenece con exclusividad al discurso bíblico-ideológico, ya que los restantes elementos presentes en este discurso mantienen una correspondencia clara con los elementos presentes en la construcción de la experiencia religiosa individual expresada en el testimonio.

La situación de Guatemala es consecuencia de los muchos pecados cometidos, por lo que la "restauración" de Guatemala será consecuencia del arrepentimiento de los pecadores. La proyección del discurso individual sobre "la nación" es clara: si sólo la fe salva al individuo, sólo por la fe "será salva" Guatemala; si sólo el quebrantamiento, el arrepentimiento y la conversión pueden redimir al individuo, sólo mediante el mismo proceso será redimida Guatemala; si sólo el escudo de la fe y la oración incesante pueden neutralizar los dardos que el Enemigo lanza contra el cristiano, sólo la fe y la oración del pueblo guatemalteco podrán combatir los dardos que Satanás lanza contra la república; si sólo la humildad y la búsqueda sincera de Dios pueden transformar a los hombres y hacerlos auténticos cristianos renovados, sólo la búsqueda humilde de Dios hará de Guatemala un país renovado y lo apartará de sus malos caminos. En el esquema que sigue en la página siguiente se establecen las correspondencias entre ambos tipos de discursos:

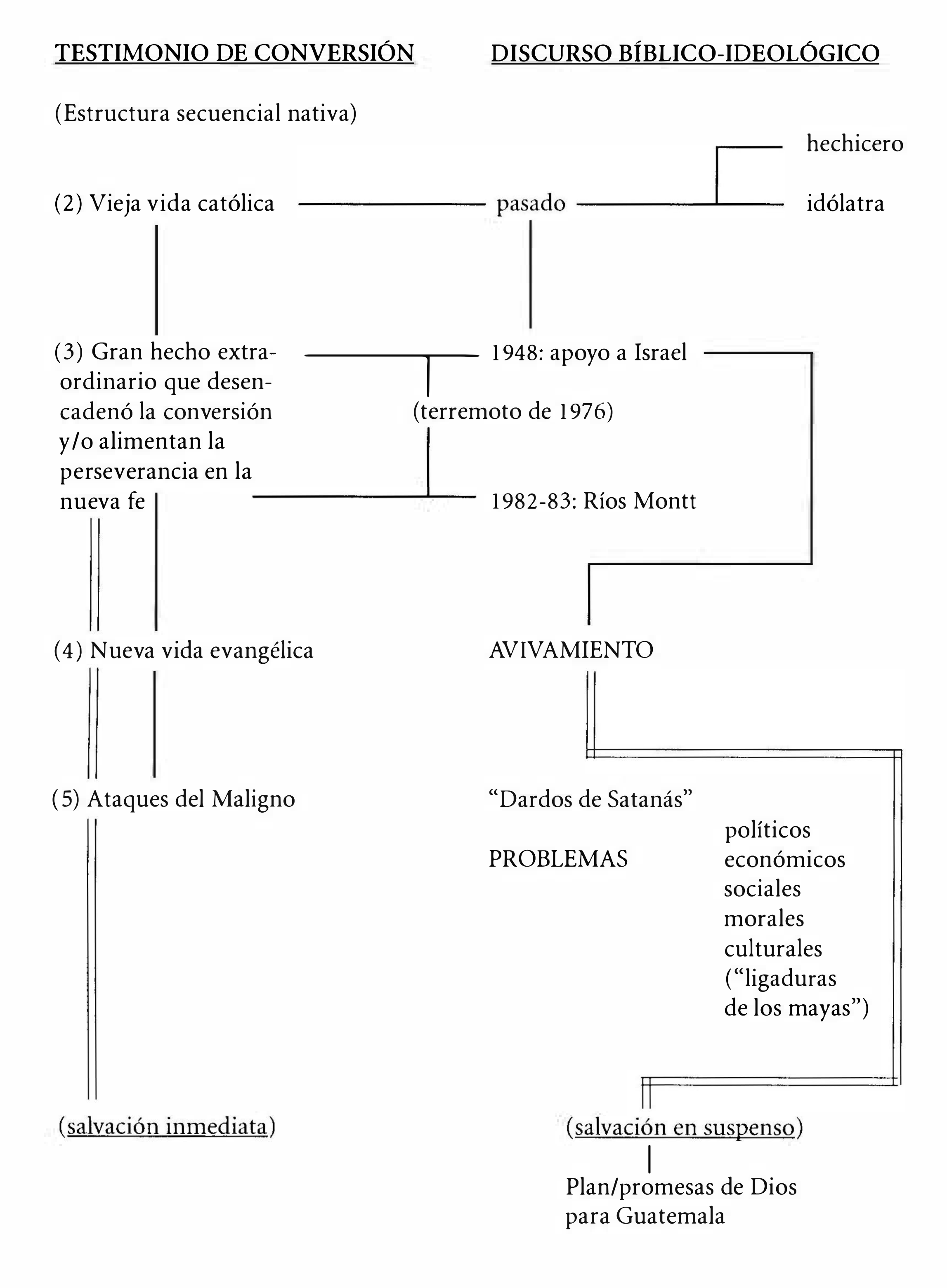
La salvación individual es automática tras la conversión, mientras que la de Guatemala queda en suspenso, a la espera del cumplimiento del plan de Dios, de las promesas que Dios tiene reservadas a esta república. Harold Caballeros predicaba, recordemos, que Dios quiere hacer con Guatemala lo que quiere hacer con cada uno de los guatemaltecos. Pero si la conversión (y la salvación) individual empieza y acaba en el individuo, la conversión (y la salvación) de Guatemala comienza con la conversión del primer guatemalteco y termina con la del último. Esto convierte la salvación del país en una meta utópica.

No hay ruptura al obviar la secuencia primera de la Estructura Secuencial Nativa, porque ya entonces vimos que la tercera, la cuarta y la quinta constituían una narración dentro de la narración, por lo que este esquema reproduce lo esencial de aquella estructura.

LA SALVACIÓN COMO CONCEPTO ARTICULADOR DE AMBAS PRODUCCIONES DISCURSIVAS

Si sólo por la fe es salvo el hombre, sólo por la fe lo será Guatemala. Si la salvación sólo puede ser individual, la de todo un país únicamente puede resultar de la acumulación de la fe, el cambio y la salvación individuales.

El discurso bíblico-ideológico se construye sobre los mismos presupuestos del testimonio de conversión, por lo que la meta de los dos discursos será la misma: la salvación. Pero si ésta es la meta (declarada o no) tanto del uno como del otro, también es el punto en el que ambos divergen de manera más clara. Y esta divergencia se debe, fundamentalmente, al fatalismo de tantos conversos económica y socialmente marginales, quienes consideran que


TESTIMONIO DE CONVERSIÓN
DISCURSO BÍBLICO-IDEOLÓGICO
(Estructura secuencial nativa)
hechicero
(2) Vieja vida católica
pasado
idólatra
(3) Gran hecho extra-ordinario que desencadenó la conversión y/o alimentan la perseverancia en la nueva fe
1948: apoyo a Israel
(terremoto de 1976)
1982-83: Ríos Montt
(4) Nueva vida evangélica
AVIVAMIENTO
(5) Ataques del Maligno
"Dardos de Satanás"
PROBLEMAS
políticos
económicos
sociales
morales
culturales
("ligaduras de los mayas")
(salvación inmediata)
(salvación en suspenso)
Plan/promesas de Dios para Guatemala

los problemas que aquejan a Guatemala forman parte de un programa apocalíptico anunciado en la Biblia. Según este programa, cuando el final acontezca sólo los arrepentidos podrán ser salvos. La salvación de Guatemala como meta pasa por el reconocimiento de la capacidad del hombre para ayudar a Dios a cumplir sus promesas de prosperidad para Guatemala, y por tanto es, como convicción (ya hemos visto que, como posibilidad, es admitida por la mayoría), patrimonio de los evangélicos pertenecientes a las elites urbanas.

Lo que ocurre es que quienes confían en que la salvación de Guatemala forma parte del plan de Dios, que son aquéllos que tienen capacidad de intervención sobre los asuntos del país (o están próximos a los que cuentan con ésta, o se consideran próximos en razón de su posición social), tienen una idea de lo que es la salvación para Guatemala que vincula la prosperidad al mantenimiento de una moralidad estricta. Esta moral suele ir asociada al rechazo a la drogadicción, la homosexualidad o la pornografía, seguidas a distancia por la corrupción. Pero jamás se consideran, por ejemplo, la violencia institucional o la violación de los derechos humanos. Si el concepto de salvación aplicado a "la nación" es patrimonio de los que pueden actuar sobre el destino político de Guatemala, el contenido que le dan a ese concepto también es patrimonio de ellos. Y es en ese contenido que se expresan las propuestas que recrean, de nuevo, el discurso sobre la reforma moral, sin entrar en ningún caso a considerar acciones políticas concretas.[7]

DISCURSOS Y CONDUCTAS

La "pentecostalización" de los discursos autobiográficos y políticos supone una extraordinaria difusión de la ideología milenarista. En un contexto tan radical como el guatemalteco, otras ideologías (que han tenido un desarrollo histórico y tienen hoy vigencia en Guatemala) han tratado y continúan tratando de interpretar y actuar sobre la realidad de las masas de guatemaltecos pobres. Pero la lucha armada a cargo de las fuerzas guerrilleras y las corrientes más progresistas y comprometidas dentro del catolicismo no serían milenaristas a mi juicio, sino utópicas. El milenarismo es utópico, pero no toda utopía es milenarista. Pues bien, si esas dos ideologías utópicas han generado determinado tipo de conductas políticamente programadas y coherentemente organizadas para la acción, más allá de sus presupuestos ideológicos, ¿qué hay que decir al respecto con referencia al milenarismo pentecostal y neopentecostal?

El "alejamiento" y el "aborrecimiento" del mundo pregonado por los evangélicos presenta grados. Y esos grados dependen estrechamente de la posición social que ocupa el converso, no en el marco de su congregación, que tiende a ser socialmente homogénea, sino en el marco más amplio de la estructura social guatemalteca. El "alejamiento de los asuntos mundanos", el "aborrecimiento del mundo", es inversamente proporcional al grado de participación efectiva en el poder económico y político. En otras palabras: aumenta con la marginación, la pobreza y el desarraigo.

Todos los conversos, sin distinción de clase social, atribuyen los males (incluidas la pobreza y el discurso de los más pobres) a la falta de fe y a la vida de pecado, y todos se definen "fuera

del mundo". Lo que diferencia, en los discursos y más allá de los discursos, a conversos de una u otra posición social es el grado efectivo de "alejamiento" o enajenación (desposesión, privación) que se adopta frente a esa situación de pobreza. Los que la padecen se proclaman y, de hecho, están al margen de los acontecimientos, reivindicando el carácter "mundano", contaminado, de los mismos. Los que no la padecen adoptan una actitud activa, intervencionista, en un mundo del que también se proclaman alejados, pero en el que encuentran legítimo intervenir para cumplir con el "plan de Dios". Huelga decir que esta actitud "activa" no redunda en beneficio de los más necesitados, sino en el propio. Huelga decir también que el hecho de que las principales víctimas del sistema se "alejen" del mundo resulta del todo coherente, no con su necesidad mayor y real de transformarlo, pero sí con sus oportunidades reales de intervenir con éxito en ese proceso de transformación.

Sabemos que los discursos tratan de organizar la heterogeneidad, de imponer un orden simbólico frente a la diversidad. También sabemos que todo discurso es selectivo, que reelabora sus referentes empíricos, y que "esta selección y reelaboración implica la formación de una coherencia, necesaria para la comprensión del discurso, que es más del discurso que de sus referentes".[8] Pero hasta ahora podría dar la impresión de que nos hemos referido a los discursos como a algo divorciado de las conductas, o bien que simplemente nos hemos desentendido de estas últimas. Ni una cosa ni la otra. Defiendo la dimensión conductual de los discursos, no sólo en un sentido austiniano (cuando "decir" algo es "hacer" algo), sino también en el sentido de que los discursos generan conductas. Si no fuera así, difícilmente se explicaría la vigencia de esos discursos; ellos configuran una cosmovisión que "no tendría sentido ni podría durar mucho tiempo si no estuviera relacionada con comportamientos necesarios",[9] con unas condiciones de vida que necesitan tanto de los discursos como de las conductas por ellos generadas.

Pero hay que apuntar otra consideración: la eficacia a nivel conductual es una propiedad del discurso "implícito", es decir, aquél en el que, "sin hacer referencias directas a lo común y compartido, se emiten mensajes que sólo son comprensibles suponiendo esa pertenencia común". Según esta definición, los discursos recogidos en este trabajo son en su gran mayoría "explícitos", es decir, aquéllos que "tematizan la pertenencia común" y son con frecuencia "desencadenados por las preguntas del antropólogo", lo que los convierte en discursos inducidos y, por tanto, de significación limitada. Lo que ocurre es que en el contexto de cada congregación particular, los discursos "explícitos" fluyen sin necesidad de que ningún antropólogo los desencadene. José Luis García explica: "Es cierto que una comunidad no está nunca totalmente cerrada, y que en el contacto con los grupos próximos, sobre todo cuando afloran intereses contrapuestos, suelen producirse discursos explícitos sobre la pertenencia común. Se suele tratar entonces de discursos intencionados por parte de algunos nativos, con el propósito de obtener de sus vecinos determinadas conductas. A veces podemos calificar a estos discursos sobre la pertenencia común de 'políticos'".[10]

Este planteamiento podría aplicarse al contexto de la congregación evangélica en cinco sentidos:

1.- El nuevo modelo de vida conversa exige muchos sacrificios, lo que invita a la permanente tematización de la propia creencia en un contexto intracomunitario. De ahí que diariamente se compartan testimonios con el resto de la congregación;

2.- Ese nuevo modelo de vida pasa por la ruptura con los antiguos vínculos y la transformación de la congregación en el nuevo y único referente social más allá de la propia familia. Se hace así urgente el reforzamiento continuo de la unidad del grupo;

3.- La competencia dentro del campo religioso, la todavía fuerte implantación del catolicismo, lleva a los evangélicos a vivir en una situación de permanente "contacto con grupos próximos" en los que "afloran intereses contrapuestos", lo que provoca la continua emisión de "discursos explícitos sobre la pertenencia común";

4.- El nuevo modelo de vida está fuertemente orientado hacia el proselitismo, que exige la elaboración continua de discursos explícitos;

5.- El ritual evangélico, ya lo vimos, gira en torno a las palabras. Los miembros están extraordinariamente familiarizados con los discursos explícitos, habituados a tematizar la pertenencia común. Todos los conversos aprenden pronto a hilvanar largos discursos sobre su propia vida (¿qué es si no el testimonio?) y sobre las grandezas de la conversión, dirigidos a su propia congregación, a otras congregaciones y a los inconversos.

Son razones que me llevan a sugerir la posibilidad de que esa propiedad del discurso implícito como desencadenante de conductas sea aplicable, en nuestro caso, a esta clase especial de discurso explícito. En el contexto de la congregación (sobre todo de la pequeña congregación), éste no sólo no requiere del antropólogo para ser desencadenado, sino que fluye hasta convertirse en el tipo de discurso dominante.

La idea de conversión está asociada, en la práctica, a la radical adquisición de una nueva forma de vida separada de la antigua manera de vivir. El abandono del mundo pasa por la asunción incondicional de un modelo ascético de vida. El alejamiento de la política, cuando se produce, significa el rechazo de la vida civil, entendida como compromiso con una sociedad condenada a sucumbir bajo los dictámenes de un programa apocalíptico anunciado en las Escrituras. La salvación pasa por el ascetismo, y éste por el aborrecimiento de las estructuras y organizaciones humanas.

Las reelaboraciones simbólicas de la realidad económica, política y social son algo más que una interpretación congruente con la sacralización de la vida del converso y de su visión del mundo, porque tienen un componente de eficacia que no debe pasarnos desapercibido. Ignorar la explotación económica, traducir a otros términos la represión política, puede ser considerado como parte de los exitosos resultados de un programa ideológico reaccionario. Pero, como ya vimos, no sólo puede también entenderse como una protesta simbólica contra el orden establecido (que no pasa tanto por cuestionarlo o combatirlo, sino por oponerle un orden metahistórico, escatológico), sino que además contiene una dimensión práctica cotidiana importante. Esta dimensión se traduce en la eliminación del riesgo que representa identificarse con visiones de la realidad que en Guatemala son tildadas mecánicamente de subversivas o comunistas. Es ideología conservadora, pero en muchos casos es, más aún, ideología de supervivencia, al menos entre quienes no la tienen asegurada.

El proceso de conversión logra, en un primer momento, reconstruir el paisaje personal y sociocomunitario del individuo, y darle acceso a nuevas redes de solidaridad; en segundo término, provee de una nueva representación simbólica de la realidad. Hemos rastreado este

proceso en el ámbito de los discursos, pero aún hemos de señalar la efectividad de estos últimos en otro sentido: el de prestar homogeneidad a una realidad heterogénea, diversa y contradictoria y el de generar un programa de conductas que, aunque se desentiende de las organizaciones y estructuras humanas ajenas a la congregación, articula y redistribuye la solidaridad y la ayuda entre los miembros de ésta. Los discursos se muestran, así, efectivos en la producción de conductas colectivas. Como hemos visto, estas conductas se organizan en tres niveles, según se refieran a uno u otro ámbito:

A) En el ámbito de la transformación de la propia cotidianeidad, a través de la adquisición radical de una nueva identidad y la adopción de un modelo ascético de vida;

B) En el ámbito político, en el que cristalizan conductas de pasividad que son efectivas a un nivel de supervivencia y congruentes con los patrones simbólico-religiosos que pasan a regir la propia vida.[11] Por otra parte, desde lo que hemos considerado en algún momento de este trabajo el proyecto político protestante, habría que señalar que este proyecto es oportunista en su aprovechamiento del nuevo y creciente electorado potencial, en cuanto a su contenido es fundamentalmente moralizante y, en cuanto a su papel histórico, un indicativo[12] de la extraordinaria capacidad de las elites para reproducirse reciclando y modificando los caminos para hacerlo.

C) En el ámbito sociorreligioso, estableciendo redes de solidaridad y ayuda mutua basadas en la homogeneidad y la nueva identidad expresada, construida y negociada en los discursos.

La oración parece ubicada en ese terreno, unas veces angosto y otras inmenso, que separa discursos y conductas. Es una forma de conducta esencialmente discursiva y un tipo de discurso que, fundamentalmente, es conducta. Está concebida como actuación ("la oración tiene poder para cambiar"), pero se circunscribe al ámbito de la palabra. El doble sentido en el que defendíamos la dimensión conductual de los discursos es desbordado, o fundido, en la oración: por un lado la oración ilustra sobradamente ese "cuando 'decir' algo es 'hacer' algo", y por otro va más allá de aquel "los discursos generan conductas", porque en el caso de la oración habría que afirmar que los discursos generan conductas que son a su vez discursos.

"La disociación entre palabra y acción da lugar a delirios imaginativos", y éstos pueden haber sido en parte alentados por el desarrollo del protestantismo, que ha hecho del ritual de la palabra (la oración) su ritual religioso por excelencia.[13] Pero, trasladando ese rasgo genérico del protestantismo al contexto guatemalteco, cabe observar que si la lucha espiritual a través de la oración no es nueva en el fundamentalismo cristiano, pensar que ello puede convertir un país en un competidor satisfactorio en la economía global, sí lo es.[14]

Puede ser que "el destino de las palabras sea imprevisible", y que "la historia de las palabras en relación con los rituales no haya terminado".[15] La oración entendida como el clamor de todo un pueblo para alentar el cumplimiento de las promesas de Dios y, con él, la restauración de una Guatemala devastada añade, sin duda, un nuevo capítulo a esta historia.

Conclusiones

"Porque si el hombre llegare a morir y ahí se terminó todo, cuántos no desearíamos la muerte".[1]

Las páginas que dejo atrás están salpicadas de tantas respuestas como interrogantes. Es más: detrás de cada respuesta, de cada explicación y de cada hallazgo, parecen cobrar vida nuevas preguntas. Pienso que es normal en el examen de un fenómeno que desde el principio he situado en una encrucijada de caminos. Por otro lado, ciertas dudas necesitan de un largo proceso de maduración para poder ser formuladas, y no pueden sino sustentarse sobre una larga cadena de reflexiones.

Unos de los primeros problemas enfrentados han sido las fronteras y los perfiles del fenómeno religioso. Consideré el "sistema de símbolos" de Geertz como una propuesta lúcida y flexible, sobre todo porque la anima una voluntad de apartarse de las apoyaturas clásicas en el estudio de la religión y porque reniega del academicismo. Las dos etapas que sugiere para los estudios antropológicos de la religión pasan, primero, por el análisis del sistema de significaciones representadas en símbolos, y segundo, por la proyección de estos sistemas sobre los procesos sociales y sicológicos. Del análisis he tratado de dar cuenta en los tres capítulos nucleares de este trabajo (quinto, sexto y séptimo). En la segunda etapa cobran sentido esos otros aspectos que traté a medida que avanzaba el trabajo, convergiendo (aunque también desbordando) en los capítulos nucleares: el papel de la religión en los procesos de cambio sociocultural, el autoritarismo y la dominación inherentes al monopolio de la producción de bienes simbólicos de salvación, las modalidades de interacción y la naturaleza de los sistemas de alianzas que establece la religión (o establecen con la religión) otras dimensiones de la vida social (la política, por ejemplo), etc. De la combinación de ambas miradas cabe concluir, no obstante, como señaló Asad, que esas dos etapas no son sino una. Ni los símbolos religiosos son vehículo de una concepción (sino la concepción misma), ni tales significados pueden establecerse con independencia de la forma de vida en cuyo contexto son usados. El sistema de símbolos no puede ser algo divorciado de su proyección sociocultural; no son nada en ausencia de los símbolos no religiosos, y apenas se mueven si los separamos de su articulación con la vida social.

Precisamente, en la ambigüedad que ha solido acompañar a los intentos de definir la religión, encuentra G. K. Nelson una de las dos razones por las que es problemática la separación de movimientos sociales (seculares) y movimientos religiosos. La segunda de

esas razones deriva de lo que M. Weber ya se encargó de demostrar: las intrincadas y en ocasiones solapadas relaciones entre la actividad secular y la religiosa. Todo movimiento religioso, aún más en el contexto de este trabajo, es un movimiento social, y recoge de hecho las tres funciones que atribuíamos al movimiento social: de mediación (lo que define su papel de agrupación intermedia y de agente socializador), de clarificación de la conciencia colectiva (en el sentido de lograr que una colectividad descubra su interés y las acciones y cambios que éste exige, independientemente de que, desde nuestro punto de vista, podamos considerar que se trata de acciones y cambios "alienantes", o poco "clarificadores" de la conciencia colectiva), y función de presión (sobre las autoridades, aunque en nuestro caso no se trata exactamente de presión). No todo movimiento social es, en cambio, de carácter religioso.

Movimientos sociorreligiosos y Nuevos Movimientos Religiosos han sido tratados como formulaciones sumamente útiles aunque, más que describir con precisión el fenómeno del que me he ocupado, arrojan luz sobre su complejidad. La expresión Nuevos Movimientos Religiosos atestigua una transformación del campo religioso para la que los conceptos clásicos de iglesia y secta resultan completamente insuficientes. La carga ideológica negativa que soporta el término secta lo ha vuelto inoperante, a pesar de los esfuerzos realizados para clarificar su uso desde la sociología (Weber y Troeltsch, fundamentalmente) y de que el término es absolutamente corriente en todos los estudios sobre el protestantismo latinoamericano. Sostengo que su uso denota, en el mejor de los casos, la persistencia de prejuicios de orientación católica, que logran extender arbitrariamente el término a expresiones muy diversas de la heterodoxia religiosa, que no ayuda a entender las razones para optar por la disidencia religiosa, y que representa una asunción, consciente o no, de la cosmovisión católica y de la interpretación de la realidad religiosa ajena a ella debida.

La pugna entre institucionalización y ruptura (o entre aquélla y carisma, según Weber) ha sido históricamente una constante en el contexto de los fenómenos religiosos, de modo que lo que realmente merece ser destacado en las disidencias religiosas actuales es la proporción y el ritmo de su crecimiento, así como sus características estructurales y simbólico-doctrinales, su dinamismo, su poder transformador y su fuerza competitiva en el campo religioso en el que se insertan. Y si encuentro correcto el empleo del término "disidencia" en este trabajo, no es sólo por el hecho de que el protestantismo es el resultado de una disidencia histórica, sino porque los grupos religiosos con los que he trabajado se construyen a sí mismos como disidentes también. El problema es que tampoco podemos hacernos eco completamente de la expresión NMR, porque muchos de los movimientos que tratamos no son "nuevos", y porque, en sentido estricto, la expresión se aplica a los movimientos que emergen o cobran fuerte protagonismo a partir de 1960 en Occidente. Lo que sí recogemos es la singularidad de los procesos creativos que propicia su simbolismo, las características del nuevo lenguaje que suministra la conversión y la adhesión a un grupo protestante, un nuevo lenguaje a través del cual es aprehendido el mundo.

El fuerte arraigo social del pentecostalismo, punta de lanza del crecimiento protestante en Guatemala, se puede explicar en parte por una característica intrínseca del movimiento en la que casi todos los autores parecen estar de acuerdo: los movimientos pentecostales se

adaptan a las necesidades y condiciones locales de los grupos en situaciones y lugares muy diferentes entre sí. Ahora bien, esas necesidades y condiciones locales que describen el estado de las sociedades en las que se insertan los protestantismos, han sido retomadas por diversos autores para proponer modelos explicativos del crecimiento pentecostal excluyentes entre sí. Droogers los ha recogido y sistematizado, y, de la crítica a la que los somete, concluye que numerosas "paradojas" señaladas en el proceso de explicación del crecimiento de los pentecostalismos no son sino el producto de visiones parciales que atienden a una parte de la realidad y se desentienden de esas otras partes que el modelo deja fuera.

El modelo basado en el concepto de anomia sostiene que el movimiento pentecostal provee de una moral y unas normas frente a una situación de pérdida de referencias, por lo que establece una relación funcional entre el cambio sociocultural y el crecimiento pentecostal en Latinoamérica. La crisis del sistema tradicional de creencias en el marco de las comunidades indígenas (¿pero provee la nueva religión de una nueva forma de expresar la identidad?), o la incertidumbre frente a una situación de cambio rápido (la emigración a la ciudad y la marginación subsiguiente, ¿por qué encuentran un espacio en las nuevas iglesias?) forman parte de sus argumentos más recurrentes. Pero el modelo se inclina a explicar la religión por lo que "hace" y no por lo que "es": enfatiza los factores externos, esto es, los que hacen de la religión un fenómeno que contribuye al orden social, y se desentiende de los factores internos, o sea, los que podrían explicar, por ejemplo, la elección de un sistema religioso en lugar de otro. En este contexto se inscriben los conceptos con los que se ha jugado hasta el cansancio: los elementos de "ruptura" y de "continuidad" del pentecostalismo, es decir, lo que lo hace revolucionario o conservador y continuista. Se trata de conceptos indudablemente útiles, pero no cabe duda de que los contenidos que se le adjudiquen serán, como las paradojas que se señalen, fruto del enfoque utilizado. El modelo basado en el concepto de anomia permea, según he podido constatar, la mayor parte de los estudios, lo que demuestra que es tan útil y adaptativo como, posiblemente, estéril.

El modelo basado en el concepto de "clase" entiende como algo estructural, y no transitorio, la ausencia de consenso social: las relaciones sociales no son estables, sino siempre conflictivas y asimétricas, por lo que la religión es generadora de alienación o vehículo de protesta. El pentecostalismo libera el acceso a los medios de producción religiosa, permitiendo la participación activa de esas mayorías a las que se niega el acceso a los medios económicos de producción. Afirmaciones de este género cobran una dimensión importante en una sociedad colonizada como lo ha sido y continúa siendo la guatemalteca. Durante el período colonial fue socializada en la dependencia y la subordinación, desposeída de su pasado, forzada a vivir el presente de otros y desorientada frente a su futuro. Una independencia liderada por los sectores mejor "asimilados" a la cultura colonizadora y la inevitable continuidad de la dependencia económica e ideológica, presagiarían las características principales de la sociedad postcolonial. En la clasificación de los países subdesarrollados que propuso Galbraith siguiendo el criterio de los obstáculos al desarrollo, Guatemala representa ampliamente al modelo "latinoamericano", caracterizado porque el escollo principal viene representado por la estructura social. Esta estructura, rígidamente dividida entre una minoría enriquecida y una mayoría de trabajadores no cualificados y en su mayor parte agrícolas,

esto es, inmovilista y anquilosada, contribuye a perpetuar una situación que ahora es de colonialismo interno.

Los enfoques que buscan en factores exógenos la explicación del crecimiento pentecostal en Guatemala, presididos por la vulgarmente denominada "teoría de la conspiración norteamericana", resultan a mi entender insuficientes e incluso desorientadores para entender el éxito pentecostal. Los efectos de la dependencia, el dominio y la subordinación trazan círculos concéntricos que nos permiten detectar la recurrencia de esas relaciones de dominio desde el ámbito local al internacional. Traspasar las fronteras guatemaltecas para buscar las causas fuera de ellas puede conducir al olvido de lo que está ocurriendo dentro, con el agravante de que exime de responsabilidad a agentes internos reconocibles y, en el caso concreto de las conversiones, subestima a los individuos y los grupos que optan por la disidencia religiosa. Y son estos individuos y grupos con los que, desde la antropología sociocultural, he trabajado. Es preciso reconocer qué segmento de la explicación es necesario buscar más allá de las fronteras, pero invertiríamos las prioridades si considerásemos que lo que ocurre dentro de ellas no es más que un escenario manipulado en el que pululan algunos personajes orquestados desde instancias e intereses extranjeros, y comprometidos con ellos.

Entiendo que es desde el reconocimiento de los factores endógenos que podemos comprender el crecimiento pentecostal en Guatemala. Y para ello me he servido del esquema de Bourdieu que entiende el campo religioso como el espacio de producción, reproducción y distribución de bienes simbólicos de salvación. En este campo se produce una doble dinámica: la que viene definida por el juego de competencias y alianzas encaminadas al control de la producción de bienes simbólicos de salvación (y, con ello, del poder religioso) y la que genera, no ya la interacción de los distintos grupos religiosos entre sí, sino su interacción con el medio social. Según esta segunda dinámica, los actores religiosos dependen estrechamente de la demanda social para el proceso de producción de bienes simbólicos, demanda que a su vez varía en función de los intereses religiosos de los distintos sectores que conforman la estructura social, intereses que nunca son puramente religiosos: "En materia de bienes culturales —y sin duda en cualquier otra— el ajuste entre la oferta y la demanda no es ni el simple efecto de la imposición que ejercería la producción sobre el consumo, ni el efecto de una búsqueda consciente por la que aquélla iría por delante de las necesidades de los consumidores, sino el resultado del concierto objetivo de dos lógicas relativamente independientes, la lógica de los campos de producción y la del campo de consumo".[2]

En el contexto del campo religioso guatemalteco, la dinámica creada por la interacción de los grupos religiosos entre sí y encaminada al control de la producción de bienes simbólicos, viene representada por el antagonismo básico de los protestantismos con el catolicismo secular y por la mecánica divisionista de "diferenciación celular" que practican los pentecostalismos. La segunda dinámica, la que viene presidida por la interacción con el medio social en la que los actores religiosos necesitan atender a las demandas sociales, es la que necesita ser explicada mediante el contexto socioeconómico y político de ese campo religioso. El éxito del pentecostalismo se explica así por la adecuación de su oferta (que a su vez nos habla de lo que el pentecostalismo "es") a las demandas mayoritarias, oferta que se ha ido adaptando

cada vez mejor a lo largo de un proceso que también nos permite entender esas demandas (su satisfacción nos habla de lo que el pentecostalismo "hace") como fuerzas a su vez remodeladas y canalizadas por la oferta.

En el ámbito de las ofertas situamos, por ejemplo, los mínimos contenidos doctrinales del pentecostalismo (que constituye el 60% de todo el protestantismo), que no se caracterizan tanto por su elaboración teológica como por la defensa de una estricta ética religiosa que transforma completamente la vida del creyente (el evangélico es un ser "separado", un elegido, y ha de ser su manera de vivir la que lo represente y defina) o los sistemas de control ideados para vigilar desde la congregación el cumplimiento de este programa ético. Entre los sistemas de control destacamos las responsabilidades que adquiere el converso al hacerse miembro de una iglesia, el monopolio de su tiempo libre por parte de la congregación, presididos todos por el más amplio abandono de las redes de solidaridad antiguas y su sustitución por las que le procura su nueva filiación religiosa; o lo oportunas que resultan en un país de larga tradición represiva las propuestas de una ética individual estricta frente a una ética social muy débil; o los beneficios de un liderazgo inscrito en el marco de un aparato religioso casi indiferenciado, en el que son los creyentes por sí mismos los que reproducen, gobiernan y difunden los bienes religiosos, lo que genera una tensión (conflicto de poder) entre el pastor y algunos de los miembros por él entrenados (ya mencionamos esta "paradoja") para ser aspirantes a "especialistas religiosos", que se resuelve fuera de la congregación favoreciendo el proceso de "diferenciación celular" y con ello el crecimiento de las iglesias; o la actuación de unos líderes competitivos que hablan para ser entendidos, que saben que "lo importante no es lo que el orador dice, sino lo que el público escucha, que no es sólo el mensaje, sino el sentido que el oyente puede darle";[3] o los beneficios derivados de las conversiones, que en parte han sido expuestos al tratar el cambio sociocultural. Las demandas son en parte reconocibles en la misma situación que se detalla a lo largo del Capítulo 3.

Claro que las ofertas y las demandas no son las mismas para los distintos sectores sociales. Coincido con Schäfer en que el pentecostalismo y el neopentecostalismo-carismático logran representar los antagonismos sociales en sistemas religiosos dualistas: los dominados aceptan su situación y los dominantes reafirman su posición social ante la crisis, por lo que los dos sistemas religiosos actúan de una manera simbiótica como un solo mecanismo de legitimación del *statu quo* social. Es así, pero con las reservas que me inspira una propuesta que atribuye a los pentecostalismos un papel ideológico exclusivamente legitimador del orden social establecido. No creo que debamos conformarnos con suscribir la homogeneidad y la uniformidad ideológica de los protestantismos, porque han sido, son y continuarán siendo instrumentalizados según intereses diversos, sólo que algunos de estos intereses no tienen protagonismo político, sino que se sitúan en el anonimato de la cotidianidad de los conversos.

Si por un lado legitiman la expansión capitalista apoyando con ello el fortalecimiento de las clases medias, por otro proveen de una ideología de salvación a los grupos más desfavorecidos, económica y socialmente, esto es, a los sectores marginados tanto del campo como de la ciudad. Pero, además, como señala Bastian: "quizás todavía no se ha subrayado lo suficiente su característica de resistencia y de ser una de las pocas formas de organización popular

accesible en la coyuntura actual entre las capas sociales subalternas con una concepción del mundo fragmentaria y heterogénea",[4] a lo que añadiríamos que puede estar, asímismo, posibilitando la organización popular allí donde ésta es apenas posible a causa de una tradición política represiva. De hecho, sé que en algunos pueblos guatemaltecos los indígenas se reúnen para tratar asuntos que les incumben, y disipan posibles sospechas portando sus biblias. Este es uno de los muchos cabos sueltos que deberían ser atados en otros trabajos: ¿puede estar actuando el pentecostalismo como respaldo ideológico no sólo de la conquista (ésa que no ha concluido) sino también de la resistencia? Chiapas forma parte de la respuesta, como expliqué en el penúltimo apartado del Capítulo 4.

Volvamos al pentecostalismo y al neopentecostalismo. El primero se nos aparece como una fuerza desmovilizadora, mientras que el segundo promueve la participación social y política de sus miembros. Esta ambivalencia básica oscila entre la teología calvinista del dominio y el pesimismo milenarista, la primera derivada del calvinismo fundacional interesado por la política (dominio de Dios sobre la sociedad), y la segunda continuadora del fundamentalismo de los años 30, desinteresado de la política y defensor del evangelismo individualista. La primera se identifica con lo que Míguez Bonino llama la segunda opción ideológica: apoyo al proyecto liberal, a la democracia institucional, a las libertades de clase, al capitalismo occidental y, en definitiva, a una opción política "desarrollista". La segunda se identifica con lo que el mismo autor define como primera opción: rehúsan cualquier responsabilidad en los procesos sociales, circunscriben la religión al ámbito privado e individual y entienden que, a lo sumo, la transformación individual acabará por transformar a toda la sociedad. La última de las opciones que apunta este autor, la "revolucionaria", la que propone una participación activa en el proceso de cambio radical de las estructuras y que en Guatemala es muy minoritaria, viene representada por todos aquéllos que fueron también asesinados pese a ser protestantes.

Pero ese pentecostalismo que defiende un extremado pietismo fundamentalista, que enfatiza la salvación y rechaza lo "mundano", que se niega a participar en causas colectivas de carácter reivindicativo o político, que anuncia la inminencia de la segunda venida de Jesucristo, etc., muestra por la otra cara un riguroso programa ético que lleva a transformar el "aquí" y el "ahora" de los conversos, a pesar de su énfasis en el "más allá", a través de una modificación más o menos radical de sus conductas. Es lo que podríamos considerar una gran paradoja, si no hubiésemos advertido en otro lugar sobre lo engañoso de tantas paradojas. Tendemos a considerar estos cambios como algo negativo, como objeto de denuncia, lo que puede ser perfectamente legítimo desde el punto de vista de un estudioso/a de las culturas. Pero esta postura no debería apartarnos de la siguiente idea: lo que es considerado alienante y desestructurante desde un punto de vista (los cambios ideológicos que promueven en parte la sumisión al poder establecido, el eventual combate a la tradición cultural indígena, la pérdida de la antigua identidad y la adquisición de una nueva, la ruptura de vínculos y la creación de nuevas redes de solidaridad, etc.) es considerado liberador desde la óptica de los conversos. Y no hablo de liberación en sentido abstracto: la aceptación y la puesta en práctica de un rígido programa ético por parte de muchos evangélicos convertidos *in extremis* representa beneficios que no podemos negar. La conversión suele ser el

resultado de una decisión personal, efectuada a veces a pesar del fuerte rechazo de que son objeto la mayor parte de los conversos, sobre todo en contextos rurales, fuertemente intolerantes. Si en determinado período de la historia reciente de Guatemala, durante el cual el poder político efectivo estaba explícitamente vinculado al protestantismo neopentecostal, al punto que éste se implicó en los programas de contrainsurgencia, si durante ese período se produjeron muchas conversiones debidas al miedo, sería incorrecto considerar que ello anula la realidad mayoritaria de la conversión como un acto de aceptación personal.

El movimiento protestante latinoamericano ha sido visto como factor de desestructuración y división de las comunidades, como fuente de conflicto y escisión al interior de las familias, como instrumento manipulador de las conciencias al servicio de intereses más o menos oscuros que invariablemente apuntan a las poderosas iglesias estadounidenses. Pero el equilibrio que el movimiento evangélico parece llamado a quebrar no es la mayoría de las veces tal equilibrio: allí donde se instala, el protestantismo aprovecha conflictos de carácter local, conflictos preexistentes, y los recanaliza. Y, lo que me parece aún más importante, las víctimas de la manipulación son actores sociales a los que no parece prudente negar la capacidad de valerse de las creencias religiosas para transformar su realidad. Se ha dicho que el movimiento protestante es radicalmente desmovilizador y reaccionario. Sin embargo, muchas de estas visiones son producto de una visión benévola pero etnocéntrica, que mide los beneficios de las conversiones en términos etnocéntricos, y condenan conductas religiosas cuyos beneficios permanecen así invisibles. Es preciso no dar la espalda al potencial movilizador de las creencias religiosas, al potencial transformador de aquello que, de más desmovilizador, tienen algunos sistemas religiosos.

En el aspecto de los conflictos comunitarios (la "desestructuración" y la "división") generados por las conversiones, hemos distinguido las distintas problemáticas que se viven en las comunidades de Chiapas (Sur de México) y de Guatemala en las que he trabajado. La violencia religiosa en Chiapas tiene mucho que ver con la explotación intracomunitaria, el poder de los caciques indígenas y sus alianzas con el poder del Partido Revolucionario Institucional (PRI), con lo "costoso" de ser tradicional o con la oferta de una jerarquía de prestigio alternativa a la tradicional por parte de las iglesias evangélicas, y también con la mayor autonomía de las comunidades tzotziles y tzeltales para imponer la justicia tradicional. En Guatemala los militares se instalaban allí donde creían oler a guerrilla, las masacres en comunidades indígenas forman parte de la historia reciente, y los bombardeos en el Quiché fueron una realidad. En las comunidades, los militares han dejado la memoria colectiva sembrada de tragedias. La violencia en Guatemala no es religiosa (los que hablan de "guerra de religiones" se están refiriendo a cuestiones de política estatal) sino institucional: política y militar.

En este contexto, el carácter asistencial (anímico, social, económico) que prestan las iglesias evangélicas cobra otro sentido. Y es más que probable que, de no fomentar una ideología de sumisión al poder establecido, las sociedades religiosas no lograrían prosperar en un contexto político de permanente sospecha hacia cualquier forma de organización popular. En Guatemala, la violencia institucional no sólo eclipsó la religiosa, sino que generó un miedo que hizo de las iglesias evangélicas un espacio óptimo para reconstruir las redes de

solidaridad. El terror se enquistó en Guatemala, y, a mi entender, se volvió uno de los factores endógenos que contribuyeron al crecimiento del pentecostalismo en esta república centroamericana. Esta es la especificidad del protestantismo en Guatemala, y en ella podrían profundizar futuros trabajos. Las palabras de Gossen podrían aplicarse por igual a Chiapas y a Guatemala:[5] "Movimientos que pueden parecer nacionales, o incluso internacionales, están expresando, en realidad, esquemas e idiosincrasias culturales que son de carácter local".

Al comienzo de este trabajo inscribí el objetivo central de la investigación en la corriente socioantropológica que se ocupa de la dimensión ideológica y la instrumentalización política de las creencias y conductas religiosas. Me he interesado por la dinámica del protestantismo pentecostal y neopentecostal en el campo religioso guatemalteco, y la relación que esta dinámica establece con el proceso político paralelo. La preferencia metodológica estaba bien definida desde el principio: el camino elegido es el lenguaje, las representaciones y las construcciones culturales. Y dado que he tratado de abordar el problema partiendo de una manera antropológica de tratar los fenómenos socioculturales, seleccioné algunas congregaciones evangélicas ubicadas en un área concreta y elaboré una relación de informantes conversos, a fin de acceder a su percepción y elaboración discursiva acerca de lo que ocurre en sus vidas, en sus comunidades y en su país. Las primeras páginas de estas conclusiones muestran que esta atención a lo "micro", a propósito de lo que constituye en núcleo analítico de la presente investigación, no pasa por desestimar los procesos globales, lo "macro".

He manejado dos tipos de discursos: el testimonio de conversión y el discurso bíblico-ideológico. A través del análisis de cada uno de ellos por separado, y de la articulación de ambos, traté de demostrar que, tanto la historia reciente de Guatemala como el proceso político que vivió el país entre 1989 y 1993, son interpretados en los discursos de los conversos de acuerdo con la propia trayectoria espiritual: el converso proyecta su experiencia personal de arrepentimiento y conversión —construida en el relato siguiendo un esquema canónico y estandarizado— sobre el presente político, social y económico de Guatemala, con lo que construye el destino de "la nación" como algo indisolublemente ligado al destino individual. Una de las consecuencias de ello —lo hemos podido constatar— es la transformación del lenguaje sobre la autoridad, que se "pentecostaliza" y se "milenariza" y no sólo en el discurso de los conversos anónimos, sino en el contexto de un gobierno que ha contado con evangélicos activos entre sus filas (empezando por su presidente), y que encontró en la población evangélica su principal base social.

Las variables fueron tres: el contenido de los discursos (religiosos/políticos), el sector social al que pertenecen (indígenas/ladinos/de elite) y la filiación de las iglesias en las que se congregan los que emiten estos discursos (pentecostales/neopentecostales/no pentecostales). En este punto del camino creo poder afirmar que las mismas variables han quedado transformadas (lo que sólo me atrevo a afirmar como válido en el contexto de este trabajo y en la zona en la que he trabajado). Me refiero a las dos segundas: con respecto al sector social, me he dado cuenta de que existe una dicotomía básica, y es la que diferencia los discursos de esa mayoría de pobres y marginados, sean indígenas o ladinos, de los discursos de las minorías acomodadas. Y, con respecto a la filiación de las iglesias, ha emergido otra dicotomía básica: iglesias pentecostales y neopentecostales, diferenciadas a su vez según la

dicotomía social que acabo de apuntar. Las iglesias no pentecostales quedan, desde el punto de vista de los discursos analizados, eclipsadas por la generalización y el éxito del estilo pentecostal. Esta pentecostalización no sólo afecta a las iglesias protestantes no pentecostales, sino incluso a los mismos católicos, como prueba de la absorción de un rasgo competitivo a partir de experiencias de éxito ajenas.

La primera parte del análisis se ha ocupado de los testimonios de conversión, de la elaboración discursiva de la propia experiencia religiosa. La conversión implica la drástica adquisición de una nueva manera de vivir, pero no sólo eso: también supone una nueva manera de representar la vida propia narrativamente. El testimonio de conversión lo hemos analizado como perteneciente al ámbito de la significación colectiva, por lo que no lo hemos utilizado como mera fuente de datos sino como producción discursiva poseedora, como el cuento y el mito, de una organización narrativa propia: del mismo modo que vida y autobiografía no son la misma cosa, tampoco la vida del converso y su conversión son lo mismo que su testimonio. En él se representa el contenido discontinuo y único de la vida del converso en forma de historia coherente y unificada.

Y lo que el testimonio convierte en una narración unificada, consistente y sin fisuras, no es algo ajeno a la propia vivencia cotidiana de la fe. El tiempo cotidiano parece atravesado por el, digamos, "tiempo sagrado": la imagen de sí mismo proyectada por el converso en su testimonio no sólo es el resultado de su compromiso formal y su adhesión a la congregación, sino que lo compromete permanentemente ante ella y ante "un Dios que vigila". Los relatos de conversión no son una realidad divorciada de la experiencia: son, a un tiempo, generados por y generadores de normas de conducta específicas que afectan y redefinen la vida social del converso.

El testimonio de conversión es un relato estandarizado: el converso reconstruye de una manera pautada y aprendida, que pasa por el respeto a fórmulas narrativas sancionadas, su propio itinerario existencial. Ese itinerario es reorganizado en torno al doble eje de la conversión y la transformación operada en su vida tras la aceptación de un nuevo sistema de representación simbólico-religiosa del mundo circundante. Al carácter estandarizado del relato contribuye su triple función: socializadora, didáctica y proselitista. Según la primera, el relato sirve para mostrar a la congregación los beneficios de la integración, actúa a modo de espejo en el que la congregación se mira y, como exposición pública intracongregacional, representa una dramatización del encuentro con un "Dios vivo", con la música como parte recurrente de la escenografía. Según la segunda, el relato es expuesto para "enseñar" a construir relatos de conversión. Según la tercera, el relato sale fuera de la congregación para ilustrar a los no conversos sobre los beneficios de la conversión, buscando la identificación a través de la exposición detallada de los daños sufridos en la pasada vida de pecado. El testimonio nace para ser "compartido", y detenta un gran poder para generar identificación.

Este carácter "compartido" es un factor particularmente valorado en la reflexión sobre la incidencia de la relación interlocutoria, porque presupone la construcción previa de unos destinatarios a los que se califica "modal y pasionalmente" como necesitados espirituales. He evaluado el grado en el que la interacción discursiva interviene —o interfiere— en la producción del sentido: los "otros" siempre actúan en la conciencia del narrador, pero, en el

caso del narrador oral, el interlocutor no está sólo en la conciencia, sino que es receptor inmediato y visible del relato, y, en consecuencia, emisor continuo de signos de aprobación y desaprobación. Pero esa manipulación indirecta, resultado de las relaciones de poder que inevitablemente se establecen, o de la imagen que el narrador forma de sí mismo a partir del hecho de haber sido escogido para hablar, en definitiva, la incidencia de la relación interlocutoria, es mínima en la emisión del testimonio de conversión. Las modificaciones estratégicas del discurso se orientan tan sólo hacia un mayor énfasis en la carga emocional de los mismos. Esto no anula el hecho de que, siguiendo los presupuestos de la teoría interaccional del discurso que defiende la naturaleza dialógica del lenguaje, la incidencia de la relación interlocutoria se manifieste incluso en textos de apariencia no interaccional: la calificación modal y pasional de un destinatario por parte del enunciador de cualquier proceso discursivo es un hecho, aunque en nuestro caso se trate de un proceso anterior al momento de la grabación. Además, ésta es una de las vías que han permitido escuchar las distintas "voces" que emergen en el testimonio.

Al análisis formal de los testimonios, que nos corrobora la generalización del respeto al canon, he sumado el interés por la polifonía (las otras voces) y por las condiciones sociales de producción de los discursos, el mercado en el que se han producido y los mercados sucesivos que actúan como receptores (Bourdieu). Me detuve en Carrasco, Gutiérrez o Propp. El análisis formal era necesario, pero la sensibilidad hacia los textos con los que he trabajado se inscribe en el marco de esa semiótica de profunda impronta interdisciplinaria que trabaja con la teoría interaccional del discurso. Y el análisis formal, que ha incluido estos otros intereses, ha sido a su vez desglosado. Las estructuras narrativas han sido tratadas tanto desde el punto de vista de la organización nativa de los testimonios, como desde el punto de vista de la organización temática elaborada por mí a partir de los testimonios. Son lo que he llamado la Estructura Secuencial Nativa (ESN) y la Estructura Secuencial Temática (EST).

A través del análisis de la ESN vimos cómo la fidelidad al canon narrativo es inversamente proporcional al grado alcanzado por el converso en la educación formal, variable a su vez ligada a la situación socioeconómica del informante. El lugar asignado a Satanás en los relatos o el peso comparado de las distintas secuencias en el testimonio también fueron tratados. La EST nos llevó a varias constataciones interesantes: la justificación bíblica de las conductas, la actitud defensiva de los evangélicos y la omnipresencia del adversario católico en su conciencia (y cómo permea siempre los discursos). La propia experiencia religiosa es construida en términos de oposición a lo católico. La competencia dentro del campo religioso emerge en los testimonios y se estructura en función de la importancia institucional real de otros credos y prácticas religiosas, y su presencia y punjanza en el interior del propio campo.

Los problemas que cobran mayor relieve en el contexto de la narración de la "vieja vida católica" son aquéllos que implican conductas inmorales en términos de la nueva escala de valores adquirida tras la conversión, escala que se estructura en torno a la ética cristiana evangélica (más tarde hemos comprobado que se aplican idénticos parámetros en el diagnóstico de los problemas que aquejan al país). La oposición o la competencia intraevangélica parece resumirse en lo que desde las iglesias no pentecostales se define como una manera "humilde" y "honrada" de alabar y glorificar, frente a la exaltación y la "compla-

cencia en la carne" que caracteriza a los pentecostales, cuyos excesos se equiparan a veces solapadamente a los excesos "católicos" en fiestas y eventos "mundanos". Si tenemos en cuenta el fuerte arraigo comparativo de los pentecostalismos entre los sectores populares, estas observaciones invitan a la reflexión acerca de los procesos sincréticos y de hibridación cultural que sin duda están teniendo lugar. Otra propuesta para futuros trabajos.

Dos testimonios reproducidos en su totalidad permitieron constatar varias cosas. La visión empresarial, capitalista, competitiva, de Roberto (perteneciente a Shaddai) es precisamente la que impregna ese neopentecostalismo-carismático de los sectores guatemaltecos con recursos, y la que está propiciando relecturas e interpretaciones de la Biblia sumamente jugosas para amparar el mantenimiento de códigos de conducta "mundanos" entre esa minoría de conversos socioeconómicamente mejor situados que, obviamente, no se pueden permitir renunciar (quedar "separados") de un mundo del que son dueños.

El segundo análisis se ocupó de los discursos "bíblico-ideológicos". En este caso, la incidencia de la relación interlocutoria encuentra en el "miedo" su concepto articulador. Me detuve en la inversión que se produce en este punto del análisis: en el testimonio de conversión mi papel, desde el punto de vista de la relación interlocutoria, resultaba no ser más que una débil prolongación de experiencias de aprobación previas y más estimadas en la escala de valores del emisor, proceso que ahora se invierte. Pero ese miedo que articula la relación interlocutoria, en el caso de este segundo tipo de discurso, se diluye a medida que ascendemos en la escala social: cuanto más próximos están los informantes a los círculos de poder político y/o económico, con mayor libertad exponen sus visiones de la situación guatemalteca. El miedo se diluye, y aumenta, no obstante, de modo inversamente proporcional, una elaboración más compleja, menos compulsiva (menos determinada por el miedo), de la sospecha. En suma, la desconfianza aumenta en la medida en que lo hace la distancia social (con respecto a mí y, fundamentalmente, con respecto a los personajes situados en los ámbitos de decisión política y en los del poder económico).

El análisis de los discursos bíblico-ideológicos ha revelado de qué signo son las actitudes ante la política y la visión de los conversos evangélicos frente a la crisis múltiple en la que permanece anclada la república. Las actitudes del evangélico ante la política están definidas no tanto por la separación y la neutralidad, como por un conformismo y una pasividad que fundamentan en las Escrituras. Existen diferencias en el grado de pasividad según las distintas denominaciones, pero tales diferencias dependen, en mayor medida, del sector social al que pertenece el converso (lo que a su vez suele explicar la filiación pentecostal o neopentecostal de la iglesia en la que se congrega). Los vínculos de solidaridad, proximidad y entendimiento en razón de la posición social superan en intensidad a los que puedan crearse como resultado de la adscripción a una iglesia. Claro que esta afirmación es aplicable fundamentalmente a los sectores sociales acomodados, que así demuestran ser más conscientes de lo que pueden ganar apoyándose mutuamente, de lo que lo son los sectores más pobres con respecto a lo que pueden perder si se separan en razón de sus creencias.

El peso de la variable socioeconómica se aprecia también en las propuestas que se lanzan (cuando se lanzan) desde la creencia evangélica para "restaurar" Guatemala. Los sectores

más pobres, generalmente vinculados a iglesias pentecostales, solían mostrarse pesimistas o escépticos ante las posibilidades del evangélico Serrano Elías para restaurar Guatemala. Eso no significaba que muchos no consideraran positivo el hecho de tener en la Presidencia a un evangélico, pero no parecían confiar en lo que esto pudiera significar desde la óptica política (entre otras razones porque no se situaban en esta óptica). No les parecía suficiente el hecho de que se tratara de un cristiano; es más, incluso a muchos les parecía contraproducente, ya que al tratar de simultanear su condición de cristiano con la de político, inevitablemente se corrompería (si no deseaba ser desplazado del poder), con lo que acarrearía el desprestigio al pueblo evangélico. A otros ni siquiera les pareció que Serrano Elías fuese suficientemente cristiano, a lo que contribuyó poderosamente el referente histórico (mitificado) de Ríos Montt.

Los sectores socioeconómicamente poderosos, vinculados a iglesias neopentecostales urbanas, también están divididos, pero esta vez las razones son de carácter político. Verbo agrupa a unos que obviamente se consideraron estafados al ser rechazada la candidatura de Ríos Montt en las elecciones de 1990. Shaddai y otras iglesias neopentecostales agrupan a los restantes, los que apoyaban incesantemente a Serrano en sus oraciones y confiaban en que lograría cambiar Guatemala creando el espacio para que se desplegasen las "promesas de Dios". Elim ocupa una posición intermedia que yo calificaría como distanciada frente a la elección y posterior gestión de Serrano Elías, aunque puede llegar a ser de oposición y/o de crítica abierta. Esto último lo atribuí a la difusión de un consenso creado a nivel de liderazgo y derivado de las tensiones entre el pastor general Ríos Paredes y el ex-miembro de Elim, Serrano Elías.

Ninguno de los conversos aludió jamás al programa político de Serrano Elías, ni siquiera los que admiten con gran entusiasmo haber votado por él. Y es que las cuestiones políticas (y la misma gestión de Serrano Elías), cuando se juzgan o valoran, positiva o negativamente, se hace siguiendo un criterio bíblico, así como bíblico es el código que preside la terminología del converso. La responsabilidad de lo que está ocurriendo no alcanza a las autoridades que han gobernado o gobiernan el país, entre otras razones porque las autoridades son puestas por Dios, criticarlas es criticar a Dios, y porque "lo que está ocurriendo" es objeto de una reelaboración simbólica nutrida de componentes espirituales, morales y escatológicos. Así se ha producido la gradual mitificación de Ríos Montt, que para Serrano constituía un referente político negativo, pero para la mayoría de los evangélicos, habituados a valorar la gestión política en términos religiosos, constituye un referente positivo. Y es así como la moderación religiosa de Serrano (frente a la militancia de Ríos Montt), sus gestos políticamente diplomáticos, son interpretados en términos de cobardía, miedo o traición por el pueblo evangélico pobre. Y una preocupación general: de la gestión de Serrano dependía el prestigio de un movimiento que podía quedar dañado, al identificarse la rectitud moral que pregonan con los excesos y los errores de un presidente "con una Biblia debajo del brazo".

Y bíblico es el código que preside la terminología del converso, y que nutre ese nuevo lenguaje sobre la autoridad: la terminología al uso entre los no evangélicos es objeto de rechazo por quienes buscan en el texto normativo (la Biblia) la explicación al destino propio y lo extrapolan al destino de la nación. El respeto a la "cobertura" no es otra cosa que el respeto a la autoridad: los gobernantes con respecto a los gobernados, la jerarquía de la

iglesia con respecto a los miembros rasos, el hombre respecto a la mujer, los padres con respecto a los hijos. La cobertura es siempre decisión de Dios, por lo que transgredirla, violarla, representa un acto de desobediencia a Dios. La traducción al terreno moral es obvia, y en ese terreno se mueven los términos: los que no caben en él no son considerados. El nuevo lenguaje que impregna la interpretación de la realidad sociopolítica y económica, y el nuevo lenguaje sobre la autoridad, tienen, una dimensión política y estratégica cuyo alcance puede constatarse en la misma experiencia de las "agroaldeas", que está teniendo lugar en una de las más problemáticas áreas de conflicto: la del Triángulo Ixil en el Quiché. Es posible que uno de los métodos más sucios de la estrategia contrainsurgente (si caben escalas), esto es, las Patrullas de Autodefensa Civil, encuentre en las "agroaldeas" una alternativa pacífica por la vía de la difusión de un nuevo lenguaje (entre otros, sobre la autoridad) y una actitud de rechazo hacia la subversión. Esto sería de la máxima importancia en el contexto del retorno de los refugiados guatemaltecos en México. Y otra de las propuestas que lanzaría para futuras investigaciones (propuesta que incluiría esta otra: ¿sería razonable rastrear la continuidad histórica que en términos de, digamos, represión "de larga duración", representan las "reducciones" coloniales, las "aldeas modelo" y, bajo una nueva forma, las "agroaldeas" evangélicas?).

El discurso sobre la conversión individual es recreado y extrapolado a toda Guatemala: los problemas del país tienen el propósito (en el "plan de Dios") de forzar al arrepentimiento, los problemas tienen un sentido, la miseria y el sufrimiento no son gratuitos: si sólo la fe salva al individuo, sólo por la fe "será salva" Guatemala; si sólo el "quebrantamiento", el arrepentimiento y la conversión pueden redimir al individuo, sólo mediante el mismo proceso será redimida Guatemala; si sólo el escudo de la fe y la oración incesante pueden neutralizar los dardos que el Maligno lanza contra el cristiano, sólo la fe y la oración del pueblo guatemalteco cristiano podrá detener los dardos que Satanás lanza contra la nación; si sólo la humildad y la búsqueda sincera de Dios pueden transformar el corazón de los hombres y hacerlos auténticos cristianos renovados, sólo la búsqueda humilde de Dios hará de Guatemala un país renovado (la "nueva Jerusalén" de Ríos Montt) y le apartará de sus malos caminos.

Pero la lucha contra esos problemas para "restaurar" Guatemala, sólo cobra sentido cuando de ser un "propósito en el plan de Dios" pasan a ser interpretados como "ataques de Satanás contra la nación", lo que ocurre principalmente en el discurso bíblico-ideológico de los que tienen capacidad de intervención en ese mundo que gestionan y sobre el que estiman legítimo intervenir. Efectivamente, "el alejamiento del mundo" proclamado es inversamente proporcional al grado de participación en el poder económico y/o político por parte del converso, así como a la capacidad de propuesta en el contexto de dicho poder.

Para unos y otros Guatemala ocupa hoy un lugar privilegiado en el plan divino. Uno de los resultados es la "milenarización" de los discursos sobre la situación política del país, milenarización liderada por diversas denominaciones y organizaciones de filiación pentecostal y, principalmente, neopentecostal-carismática, lo que conduce a la milenarización de los problemas y, en consecuencia, de las soluciones a los mismos. Las explicaciones son múltiples, pero todas dejan en manos de la divina voluntad la solución a los problemas que afectan a la sociedad guatemalteca.

Los protestantismos en Guatemala no son ideológicamente homogéneos (como se ha querido ver), no son en sí mismos ni reaccionarios ni revolucionarios, sino que pueden ser manipulados en una u otra dirección por quienes tienen capacidad de hacerlo: los responsables institucionales y los agentes políticos presentes en las sociedades donde estos protestantismos se insertan. El grado de indiferencia, e incluso de negación del orden económico y político, aumenta en la misma medida en que disminuye la capacidad de propuesta e intervención del converso, en esta misma medida aumenta el carácter de "protesta" de esta actitud y disminuye la "conciencia política".

En el último capítulo del trabajo me ocupé de la articulación de los dos tipos de producciones discursivas analizadas. Las narrativas autobiográficas y los discursos bíblico-ideológicos son formalmente divergentes pero conceptualmente complementarios. En los segundos emergen las secuencias que estructuran el testimonio de conversión. La proyección del discurso individual sobre Guatemala es clara y la he observado en conversos de todos los sectores sociales. El discurso bíblico-ideológico y la Estructura Secuencial Nativa se superponen revelando correspondencias interesantísimas, a las que sólo escapa el concepto de salvación que, siendo el *leitmotiv* de ambas producciones discursivas, es también el punto en el que la divergencia se hace más patente. La salvación para el converso es automática, pero para Guatemala queda en suspenso a la espera del cumplimiento del plan de Dios, de las promesas que Dios tiene reservadas a Guatemala. La salvación de "la nación" como meta pasa por el reconocimiento de la capacidad de los individuos para ayudar a Dios a cumplir sus promesas de prosperidad para Guatemala, por lo que es como convicción (porque como posibilidad es admitida por la mayoría) patrimonio de los evangélicos pertenecientes a las elites urbanas y próximos a los círculos de poder. Y esto es muy importante, ya que ellos vinculan la prosperidad al arrepentimiento de los pecados, y éstos a la tradición maya, por lo que la prosperidad:

a) pasa por la destrucción de la tradición maya (etnocidio), lo que cobra una importancia grande a la luz de las experiencias con agroaldeas en el Quiché (lo que, por otra parte, tiene dimensiones de "anécdota" en el contexto de la tradición etnocida y genocida que arrastra Guatemala);

b) por la exclusión de los mayas de esa prosperidad, lo que es legítimo, ya que son los indígenas no conversos los responsables de la "maldición" que pesa sobre el país. Esta propuesta etnocida que parte de las elites conversas (y es reproducida en diverso grado y de distintas formas atravesando toda la estructura social), corrobora en otro contexto aquellas palabras de M. Casaus que ya apuntamos: "Consideramos al racismo como el hilo conductor que a lo largo de la historia da cohesión y signos de identidad al grupo oligárquico" en Guatemala.[6] El etnocidio no se legitima hoy desde el discurso político oficial, pero sí desde un neopentecostalismo a cuya cabeza figuraba, en los años de mi trabajo, el mismísimo presidente de la república.

Quienes confían en que la salvación de Guatemala forma parte de las promesas (plan) de Dios son quienes tienen capacidad de intervención en los asuntos de la república (o están próximos a los que la tienen, o se consideran próximos en razón de su posición social), y ellos tienen una idea de lo que es la salvación para Guatemala, que circunscribe la prosperidad

al resultado del mantenimiento de una moralidad estricta, moralidad asociada al rechazo de "hechicería" maya, la idolatría maya-católica, la drogadicción, la homosexualidad o la pornografía, seguidas a gran distancia por la corrupción. Pero raramente se menciona, por ejemplo, la violencia institucional o la violación de los derechos humanos. Si el concepto de salvación aplicado a Guatemala es patrimonio de los que pueden actuar sobre los destinos del país, el contenido que se le da a este concepto también es patrimonio de ellos. Y ese contenido retomaba, diez años después de Ríos Montt, "la reforma moral de la nación".

La defensa del "alejamiento de los asuntos mundanos" es tanto mayor cuanto menor es la participación efectiva en los ámbitos de poder, esto es, aumenta con la marginalidad, la pobreza y el desarraigo. Los que padecen esta situación son los que se proclaman, y de hecho se sitúan, al margen de los acontecimientos políticos, reivindicando el carácter "mundano", contaminado, de los mismos. Los que no la padecen son los que adoptan una actitud de participación e intervención en un mundo del que también se proclaman alejados, pero en el que encuentran legítimo intervenir para cumplir con el "plan de Dios".

Por último, los discursos se muestran efectivos en la generación de conductas colectivas necesarias para la supervivencia de los grupos. He defendido la dimensión conductual de los discursos no sólo en un sentido austiniano (cuando "decir" algo es "hacer" algo), sino también en el sentido de que los discursos generan conductas. Las conductas que se generan pueden reconocerse en tres niveles: el ámbito de la transformación de la propia cotidianeidad a través de la adopción de un modelo ascético de vida; el ámbito sociorreligioso, estableciendo redes de solidaridad y ayuda mutua basadas en la homogeneidad intracultural que —en un plan ideológico— se construye en los discursos y que a su vez los alimenta (razón por la que estos discursos perduran); el ámbito político, generando pasividad (bíblica) o intervencionismo (bíblico), según los distintos sectores sociales, y respaldando el reciclaje de las elites ahora a través del neopentecostalismo.

Me he ocupado de una problemática amplia de naturaleza religiosa, ideológica y política, pero también social y económica, esto es, una encrucijada de caminos por los que he transitado de la mano del lenguaje, de los discursos políticos y religiosos. La vieja oposición entre las perspectivas objetivista y subjetivista (entre estructuras y representaciones, entre lo material y lo ideal), que han llegado a parecer irreconciliables, ha quedado de algún modo incorporada también a este trabajo desde sus primeras páginas. Ni me ha obsesionado (al menos eso creo) ni, como proyecta Bourdieu, he tratado de superarla. Me inclino a pensar, no obstante, que Bourdieu nos lanza (y se lanza a sí mismo) un reto tan sugerente como, también, antiguo:[7] el de considerar que esta oposición es artificial y que ambos momentos, el objetivista y el subjetivista, mantienen entre sí una relación dialéctica. Pienso que tratar de conciliarlos puede conducir a errores, pero posiblemente se trata de una clase de errores más capaces de hacernos avanzar que aquéllos que resultan del atrincheramiento en uno de los dos extremos.

Notas

CAPÍTULO I

1. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1988), pág. 115.
2. José Luis García, "El tiempo cotidiano en Vilanova D'Oscos", *Enciclopedia Temática de Asturias* 9 (1988-B): 13-30.
3. David Stoll, "Jesús is Lord of Guatemala. Evangelical Reform in a Death Squad State" (California: Stanford University, 1991-B). Borrador cedido por el autor.
4. Christian Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968), pág. 18.
5. Idem pág. 19.
6. Michael Stubbs, *Análisis del discurso* (Madrid: Alianza Editorial, 1987), pág. 221.
7. Nos referimos al número de habitantes del término municipal. Son datos correspondientes al año 1992: *Estimaciones de Población Urbana y Rural por Departamento y Municipio, 1990-95* (Guatemala: Instituto Nacional de Estadística).
8. Estimación personal, ya que no he encontrado datos al respecto.
9. Todas estas citas han sido extraídas del trabajo de la Dra. Pilar Sanchíz Ochoa titulado "Españoles e indígenas. Estructura social del valle de Guatemala en el siglo XVI", en Stephen Webre, editor, *Sociedad colonial en Guatemala: Estudios regionales y locales* (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica; Vermont, EE.UU., Plumsóck Mesoamerican Studies, 1989). Serie monográfica Nº 5, pp. 33-77.
10. Esta breve introducción a algunos de los rasgos definitorios de la comunidad está tomada del trabajo inédito de Pilar Gil Tébar titulado "La Iglesia de los Pobres: una alternativa a la modernización protestante en Guatemala" (Universidad de Sevilla).
11. Véase el primer apartado, titulado "Algunos conceptos generales", del Capítulo 2.
12. Para conocer los orígenes de la Misión Centroamericana en Guatemala y en San Antonio Aguascalientes, véase el apartado titulado "Antecedentes históricos del protestantismo en Guatemala", perteneciente al Capítulo 3.
13. Los aspectos doctrinales y organizativos de todas las iglesias mencionadas en este apartado están

recogidos en el Capítulo 4, por lo que no los trataremos aquí. Asimismo, a lo largo de los testimonios analizados en el Capítulo 5, se mencionan algunos de estos aspectos por parte de los informantes, a fin de identificar su congregación y diferenciarla de las restantes.

14. James Clifford y George E. Marcus, *Retóricas de la antropología* (Barcelona: Júcar Universidad, 1991).

15. Clifford Geertz, *El antropólogo como autor* (Barcelona: Paidós, 1989), pág. 19.

16. Miguel López Coira, "La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica, o la mirada interior", en María Cátedra, editora, *Los españoles vistos por los antropólogos* (Barcelona: Júcar Universidad, 1991).

17. J. Clifford, "Sobre la autoridad etnográfica", en C. Geertz, Clifford y otros, editores, *El surgimiento de la antropología postmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1991), pág. 144.

18. Aurora González Echevarría, *La construcción teórica en antropología* (Barcelona: Anthropos, 1987), pág. 208.

19. González Echevarría, *La construcción teórica en antropología*, pág. 207.

20. S. F. Nadel, *Fundamentos de antropología social* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1974) y E. Nagel *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica* (Buenos Aires: Paidós, 1978).

21. J. Clifford y G. E. Marcus, *Retóricas de la antropología*, pág. 15.

22. C. Geertz, *El antropólogo como autor*, pág. 20.

23. J. Ibáñez, *El regreso del sujeto. La investigación sociológica de segundo orden* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1994), pp. XI-XXV.

24. Paul Rabinow, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* (Madrid: Júcar, 1992), pp. 25-26.

25. Miguel López Coira y Angel Díaz de Rada, "Los antropólogos vistos por sí mismos. Un planteamiento para el análisis de la reversibilidad" (Madrid: Universidad Complutense, 1991). Inédito.

26. C. Geertz, *El antropólogo como autor*, pp. 13 y 20.

27. Honorio Velasco Maíllo, "El umbral de lo obvio. Notas a propósito de la traducción al castellano de 'The People of the Sierra'", *El Folk-Lore Andaluz* 3 (1989-B): 51-58, cita de la pág. 58.

28. James Clifford, "Sobre la alegoría etnográfica", en J. Clifford y G. E. Marcus, editores, *Retóricas de la antropología*, pág. 153.

29. El deconstructivismo es la técnica por excelencia del posestrúcturalismo primero, de la crítica posmoderna más tarde. Fue el pensador francés J. Derrida (uno de los tres principales representantes del posestructuralismo, junto con M. Foucault y J. Baudrillard) quien proporcionó esta técnica sin la que la posmodernidad habría quedado huérfana: "Lo que se deconstruye es, en general, el marco global, la ciencia social convencional, la antropología anterior al advenimiento del post-modernismo". Carlos Reynoso, "Presentación", en C. Geertz, J. Clifford y otros, editores, *El surgimiento de la antropología postmoderna*, pp. 18-19.

30. La antropología posmoderna surge de un proceso de transformación experimentado por una de las corrientes internas de la disciplina: la antropología simbólica e interpretativa de C. Geertz. Pero ahora la preocupación no es ya leer la cultura como si de un texto se tratase, sino las etnografías mismas entendidas como textos: los textos sobre la cultura y no la cultura como texto. La trayectoria arranca

de Geertz y desemboca en Stephen Tyler, quien "no sólo cuestiona la idea de que una cultura sea como un texto, sino que deplora la idea de que una etnografía llegue a serlo". C. Reynoso, "Presentación", en *El surgimiento de la antropología postmoderna*, pp. 31 y 50.

31. James Clifford, "Sobre la autoridad etnográfica", en C. Geertz, J. Clifford y otros, editores, *El surgimiento de la antropología postmoderna*, pág. 159.

32. H. Velasco, "El umbral de lo obvio", pág. 57.

CAPÍTULO 2

1. Este concepto, que retomo en el Capítulo 3 al introducir el contexto religioso en Guatemala, es utilizado por Jean Pierre Bastian en varios de sus trabajos sobre el protestantismo latinoamericano. Bastian lo toma a su vez de Otto Maduro, *Religión y conflicto social* (México, D. F.: CEE, 1980) y de Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie* (1971): 295-334.

2. Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México, D. F.: Cupsa, 1990-A), pág. 21.

3. Max Weber, *Economía y Sociedad* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1964). Tomo II.

4. Los conceptos de "iglesia" y "secta" son también abordados por M. Weber en su conocida obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Editores Península, 1989), pág. 195.

5. J. P. Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, pág. 20.

6. Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas*, pp. 20-21.

7. Alfredo Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría* (Madrid: Taurus, 1979), pág. 63.

8. José Valderrey Falagán, *Los Nuevos Movimientos Religiosos en el contexto mundial y latinoamericano* (México, D. F.: Editorial Palabra, 1988), pág. 30.

9. A. Fierro, *Sobre la religión*, pág. 57.

10. Como señala Alfredo Fierro, E. Troeltsch utilizó las categorías de iglesia y secta para analizar el cristianismo en la Edad Media, y consideró la aparición posterior del protestantismo como la descomposición de la esencia de la iglesia cristiana medieval. A. Fierro, *Sobre la religión*, pág. 58.

11. Y no sólo desde el lenguaje católico oficial. Numerosos estudiosos presuntamente agnósticos y declaradamente críticos recurren al descalificativo de "sectas" para referirse a grupos a los que acusan de prácticas que en buena medida son igualmente aplicables a la Iglesia Católica secular: proselitismo, "lavado de cerebro", "alejamiento de la realidad", "alienación", "compra" de adeptos potenciales a través de ayudas económicas, etc. Ella parece legitimar prácticas que, cuando son desarrolladas por otros grupos religiosos, pasan a ser condenables. El lenguaje delata: estos grupos son "proselitistas", difunden "propaganda sectaria", "manipulan las conciencias", "penetran" en los países, tratan de "destruir las creencias" de los pueblos, etc. Somos culturalmente católicos incluso cuando nos declaramos agnósticos o ateos, damos por sentada la legitimidad exclusivista de la Iglesia Católica en la que hemos nacido, y si la criticamos es siempre bajo un significativo respeto que no le debemos a otros.

12. J. P. Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, pág. 20.

13. A. Fierro, *Sobre la religión*, pág. 59.

14. Alfredo Fierro es teólogo. Su obra *Sobre la religión. Descripción y teoría*, lo revela como un teólogo crítico que se esfuerza por dar aportaciones para una "teoría social de la religión". Para su exposición crítica de los conceptos de iglesia y secta ha utilizado todas las fuentes repetidamente citadas por otros autores: las obras de Max Weber, de E. Troeltsch y de Bryan Wilson, entre otros.

15. El trabajo de Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1991), pp. 249-263, ilustra, entre otros aspectos, el del origen de la adaptación progresiva del cristianismo eclesiástico al Estado.

16. Emilio Mitre, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico* (Madrid: Istmo, 1980), pág. 72.

17. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión* (Madrid: Taurus, 1992) I, pág. 207.

18. A. Fierro, *Sobre la religión*, pp. 59-67.

19. Alfredo Fierro cita en su libro autores cuyas obras se publicaron en la primera mitad de este siglo, pero que son puntos de referencia obligada en el estudio de las sectas: Richard Niebuhr (*The Social Sources of Denominationalism*, 1929), Howard Becker (*Systematic Sociology*, 1932), J. Milton Yinger (*The Religion in the Struggle for Power*, 1949) o Roger Mehl (*Traité de sociologie du christianisme*, 1965).

20. Geoffrey K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity* (London: Routledge & Kean Paul, 1987), pág. 51.

21. Porque así se autodenominan las agrupaciones evangélicas: iglesias, templos, congregaciones, campos. Jamás el término "secta" es utilizado por ninguna de ellas para identificarse, lo que habla bastante de la carga peyorativa de un término que, en general, designa a un grupúsculo cerrado con oscuros intereses, manejado desde instancias igualmente oscuras (pero siempre perversas), y manipuladores a su vez de los que a ellos se acercan. Aun así, la utilización del término es sumamente problemática ya que, como expone David Stoll para el caso del Instituto Lingüístico de Verano (altamente organizado, para mayor confusión), se trata de "una secta religiosa expedicionaria. Como cualquier grupo de este tipo, el ILV/TWB rechaza la etiqueta: ¿Cómo puede ser sectario divulgar la única y verdadera revelación? De acuerdo a un sociólogo" (se refiere a Bryan Wilson) "las sectas se consideran a sí mismas como una élite con fronteras bien delimitadas; aplican rigurosos parámetros a los postulantes que buscan ser admitidos; demandan lealtad absoluta a una verdad superior; y expulsan a los descarriados. Es así como actúan misiones de fe como el Instituto Lingüístico". David Stoll, *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios?* (Quito: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1985), pág. 34.

22. Goeffrey K. Nelson señala cómo la tipología iglesia/secta exige, para evitar el estatismo en que incurría la dicotomía ideal de Troeltsch, el *continuum* más que la oposición. *Continuum* y cambio dinámico están presentes en la obra de Richard Niebuhr (*The Social Sources of Denominationalism*, esta vez en su edición de 1954), que introduce la idea de un proceso unidireccional de desarrollo a través del cual todas las organizaciones religiosas pasarían, tras un primer período fundacional en el que la secta es un grupo de protesta, de ser sectas a convertirse en iglesias (una adaptación gradual al mundo). G.K. Nelson, *Cults, New Religions*, pp. 51-52. Pero, como señala Thomas F. O'Dea, los trabajos de J. Milton Yinger (1946) y Bryan R. Wilson (1959 y 1961) han demostrado que no todas las sectas siguen este proceso unidireccional de adaptación al mundo, sino que algunas llegan a convertirse en "sectas establecidas", manteniendo su actitud de protesta y antagonismo frente al mundo: algunas (aunque comparten ciertas características de la iglesia) se apartan geográficamente de él (este es el caso de los Mormones), otras no (como los Testigos de Jehová). Thomas F. O'Dea, "Sectas y cultos", en *Enciclopedia*

Internacional de las Ciencias Sociales (1977), pp. 512-516.

23. Thomas F. O'Dea, "Sectas y cultos", pág. 512.

24. Es interesante traer aquí lo que afirma Puente Ojea: "Se cree que lo que cree la 'organización' conforme con sus propios intereses y los de la clase cuyo poder encarna. Todo desacuerdo doctrinal es primeramente herejía ('haíresis'), luego cisma ('*schisma*'). Entre ambos momentos, la frontera es fluida, pues en el seno de una organización jerárquica todo desacuerdo doctrinal incoa un movimiento de secesión. Es este movimiento, precisamente, el motor de las formulaciones dogmáticas y la razón que explica por qué estas formulaciones llevan el sello de la *via negationis* por la que nacen. 'Dogma' es, desde el punto de vista operativo, 'negación' de herejías. Pero en cuanto negación, los formuladores del dogma y responsables de la organización parten de la hipótesis de que los herejes son hombres de mala fe que se empeñan en destruir la organización existente. La verdad es que la '*orthodoxía*' es siempre la opinión de los vencedores, los más poderosos; la '*haíresis*', en cambio, la opinión de los vencidos". Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo*, pág. 277.

25. A. Fierro, *Sobre la religión*, pp. 63-64.

26. Manuel Marzal, haciéndose eco de la clasificación que elaboró el Concilio Nacional Evangélico del Perú ("Directorio Evangélico 1986"), califica como "sectas" únicamente las denominaciones que el Concilio considera "escatológicas": Testigos de Jehová, Mormones, Israelitas y Adventistas, a las que distingue de las demás denominaciones evangélicas y pentecostales que no entiende como sectarias. Ello nos demuestra cómo el término es usado como arma arrojadiza desde distintos frentes. Manuel Marzal, "Las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes de la gran Lima", *Anthropologica* 5 (1987): 201-257.

27. "La historia de las sectas cristianas es una historia reprimida y silenciada; no tanto o no sólo por desconsideración de los historiadores, sino también por la precariedad histórica y la debilidad institucional que les caracteriza frente a la estabilidad y consistencia de las iglesias. La realidad histórica del cristianismo de sectas a menudo sólo se deja leer, como un texto borrado de palimpsesto, en el imperceptible rastro recubierto por otra historia, la oficial de la iglesia, sobre impresa encima. La tradición eclesiástica no es más que la mitad del cristianismo". A. Fierro, *Sobre la religión*, pp. 64-65.

28. Fierro cita en estas páginas a E. Troeltsch y su obra *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), donde por vez primera se descubre la fecundidad del modelo que contrapone dinámicamente iglesia y secta en la comprensión de la historia del cristianismo (aunque ya hemos apuntado que no ha estado exento de críticas ulteriores); y a L. Kolakowski y su obra *Chrétiens sans Eglise* (1969). A. Fierro, *Sobre la religión*, pp. 64-65.

29. Esta reflexión está inspirada en la que realiza Droogers en su excelente trabajo sobre las paradojas en los modelos de explicación del pentecostalismo en Brasil y Chile. André Droogers, "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile", en B. Boudenwijse y otros, editores, *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño* (Costa Rica: DEI, 1991), pág. 19.

30. Para algunas de las ideas de este apartado me he basado en dos textos. Primero, Clifford Geertz, "El estudio antropológico de la religión", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (1977), pp. 220-226; y segundo, Brian Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión* (Barcelona: Paidós, 1995). De especial interés, para una visión crítica del concepto geertziano de religión, es el trabajo de Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz" *Man* 18: 2 (1983): 237-259.

31. En antropología acaso sea la obra de C. Kluckhohn la única que trata de establecer una relación sistemática entre factores sicológicos y socioculturales de la religión "primitiva". Además de la de Freud, la influencia de Jung ha jugado también un papel importante en el estudio del mito. En tercer lugar, las teorías basadas en las emociones (principalmente las de la confianza o reducción de la ansiedad, y las del temor) han sido aceptadas en mayor o menor medida por antropólogos como Müller, Lowie y Goldenweiser. Ellos quisieron ver en el "estremecimiento religioso" o en la vulnerabilidad inherente al hombre, explicaciones de la experiencia religiosa.

32. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Akal, 1982), pp. 33-36.

33. Erik Schwimmer, *Religión y Cultura* (Barcelona: Anagrama, 1982), pág. 13.

34. Brian Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, pág. 376. Añade Morris: "La influencia de Lévi-Strauss ha significado para la última tendencia un refuerzo de la dimensión positivista y estructural del marxismo, con la contrapartida de la pérdida de su dimensión humanista e histórica".

35. B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, pp. 377-378.

36. La propuesta metodológica de Geertz no busca, a diferencia del método estructural de Lévi-Strauss, contribuir a la construcción de una antropología científica. Lo que intenta Geertz es legitimar la empresa antropológica como acto interpretativo, y, para ello, lo que propone es un conjunto politético de actitudes. Desde fines de los 60 se llamó a esta nueva mirada "antropología simbólica", si bien el tratamiento geertziano del símbolo es sustancialmente distinto del de David Schneider y Marshall Sahlins en Estados Unidos, Victor Turner y Mary Douglas en Inglaterra, o del de Dan Sperber y Michel Izard en Francia. Carlos Reynoso, "Interpretando a Clifford Geertz", en C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1988), pp. 9-12.

37. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, pág. 89.

38. El punto de vista sociológico de Emile Durkheim y el problema del significado de Max Weber estarían en la base de concepciones de la religión como la que propone C. Geertz: para los actores sociales la religión es una respuesta a los dilemas existenciales de la vida humana (especialmente la enfermedad y la muerte), pero esta respuesta está ella misma estructurada y dirigida por las culturas religiosas que tienen el efecto social de integrar a los individuos. Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (London: Sage Publications, 1991), pág. 224.

39. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, pág. 88.

40. Geertz afirma que no debemos confundir nuestro trato con los símbolos y nuestro trato con los objetos y los individuos ya que, aunque estos últimos puedan funcionar como símbolos, no lo son en sí mismos. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, pág. 90. Con ello critica posiciones como la mantenida por Ernst Cassirer, según el cual los símbolos y sus referentes serían una y la misma cosa: "El hombre no puede escapar a su propio logro, ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un 'universo simbólico'. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, porque todas estas formas son formas simbólicas". E. Cassirer, "Mito y religión", en *Antropología filosófica* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1983), pp. 113-165.

41. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, pp. 99-100.

42. B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, pág. 378.

43. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, pág. 105.

44. Idem pág. 111.

45. B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, pág. 379.

46. Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz" *Man* 18 (1983): 237-259.

47. En su capítulo titulado "La ideología como sistema cultural", en C. Geertz *La interpretación de las culturas*, pp. 171-202, Geertz efectivamente no considera que la religión sea una forma de ideología. B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, pág. 379.

48. T. Asad, "Anthropological Conceptions of religion", pág. 252.

49. B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, pp. 379-381.

50. Esta visión más dinámica es la que trata de aplicar en su trabajo titulado "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés", en *La interpretación de las culturas*, pp. 131-151.

51. B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, pág. 380. De todos modos, como apunta también Morris, cuando Geertz hace confluir en su estudio sobre el ritual javanés tres tradiciones religiosas en un contexto sociopolítico e histórico concreto, el recuerdo de Weber y de sus estudios sobre India y China es inevitable, aunque, contrariamente a Weber, Geertz carezca de interés por el racionalismo ético y los factores económicos. Este interés, acaso porque me ocupo del protestantismo, está presente en este trabajo y queda recogido en varios momentos del mismo.

52. "El centro de interés ya no reside ni en la vida subjetiva como tal, ni en el comportamiento externo como tal, sino en los 'sistemas de significación' socialmente disponibles — creencias, ritos, objetos significativos — en cuyos términos es clasificada la vida subjetiva y dirigido el comportamiento externo. Semejante proposición no es ni introspeccionista, ni conductista; es semántica". C. Geertz, *Observando el Islam* (Barcelona: Paidós, 1994) pág. 121.

53. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, pág. 117.

54. T. Asad, "Anthropological Conceptions of Religion" pp. 251-252.

55. La misma suerte correría el concepto de cultura de Geertz, entendido como una totalidad de significados divorciados de los procesos de formación y los efectos del poder, sobrevolando la realidad social, sin tocarla. T. Asad, "Anthropological Conceptions of Religion", pág. 251.

56. T. Asad cita en este punto a H. R. Radcliffe-Brown, J. Beattie y E. Leach.

57. J. J. Acero, E. Bustos y D. Quesada, *Introducción a la filosofía del lenguaje* (Madrid: Cátedra, 1985), pp. 24-26. El último Wittgenstein, J. L. Austin, y el desarrollo posterior de sus teorías por J. Searle, se inscriben en la corriente llamada "filosofía del lenguaje ordinario".

58. José Luis García García, "¿Qué tienen que ver los españoles con lo que los antropólogos saben de ellos?", en María Cátedra, editora, *Los españoles vistos por los antropólogos* (Barcelona: Júcar, 1991), pp. 109-125.

59. María Jesús Buxó, "La confusión de los discursos: de los textos, las escrituras etnográficas y los modelos culturales". Ponencia inédita (Granada, 1990).

60. José Luis García García, "El discurso del nativo sobre su propia cultura. Análisis de un Concejo asturiano", *Fueyes Dixebraes de Lletres Asturianes* 23 (1988-A): 113-124. Cita de la pág. 113.

61. J. L. García, "El discurso del nativo", pp. 15 y 17.

62. J. Lozano, C. Peña y G. Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual* (Madrid: Cátedra, 1989), pág. 79.

63. Jorge Lozano, "Introducción, selección y notas", en Jurij M. Lotman y Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura* (Madrid: Cátedra, 1979) pág. 17.

64. E. Méletinski, "Estudio estructural y tipológico del texto", en Vladimir Propp, editor, *Morfología del cuento* (Madrid: Fundamentos, 1971), pág. 181.

65. Vladimir Propp, editor, *Morfología del cuento* (Madrid: Fundamentos, 1971)

66. E. Méletinski, "Estudio estructural y tipológico del texto", pág. 197.

67. Umberto Eco utiliza el término "semiótica", aunque reconoce un origen histórico diferente para cada uno de los términos: la "semiología" como perteneciente a la línea lingüístico-saussureana, y la "semiótica" nacida de la orientación filosófica de Peirce y Morris. U. Eco, *Tratado de semiótica general* (Barcelona: Lumen, 1985), pág. 25. Jorge Lozano afirma: "Al crearse, en 1969, la Asociación Internacional de Semiótica, se adoptó el nombre de 'semiótica' — sin excluir el de 'semiología' — para la disciplina que estudia los sistemas de significación". J. Lozano, "Introducción, selección y notas", pág. 14.

68. Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje* (México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1991), pp. 104-107.

69. J. Lozano, C. Peña y G. Abril, *Análisis del discurso*, pp. 16-18.

70. J. Lozano, "Introducción, selección y notas", pág. 13.

71. Idem pág. 17.

72. J. Lozano, C. Peña y G. Abril, *Análisis del discurso*, pp. 247 y siguientes.

73. María Jesús Buxó, "Antropología lingüística", *Cuadernos de antropología* 3 (Barcelona: Anthropos, 1983), pág. 41.

74. J. L. García García y otros, *Rituales y proceso social* (Madrid: Ministerio de Cultura, 1991), pág. 9.

75. Edmond Marc y Dominique Picard, *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación* (Barcelona: Paidós, 1992), pág. 111.

76. Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1970), pp. 87-88.

77. Charles Sanders Pierce es el filósofo norteamericano con quien la semiótica llegó a ser una disciplina independiente. Distinguió tres niveles del signo: icono, índice y símbolo. Definió el índice como "un signo determinado por su objeto dinámico en virtud de la relación real que mantiene con él". Existe una relación de "contigüidad" entre el índice y el objeto denotado, por ejemplo el ademán de señalar, o la veleta que nos indica la dirección del viento. Su traducción en el terreno de la lengua son los "deícticos". Ducrot y Todorov, *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, pp. 105-106.

78. J. L. García y otros, *Rituales y proceso social*, pág. 10.

79. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (Barcelona: Paidós, 1990), pág. 47.

80. Tambiah adopta la orientación que Austin defendió. Este último reconoció tres "subactividades

analíticamente discernibles" en cada "acto de habla": el "acto locucionario" (el acto "de" decir algo), el "ilocucionario" (el acto que tiene lugar "al" decir algo) y el "perlocucionario" (el acto que acaece "por" decir algo). J. Lozano, C. Peña y G. Abril, *Análisis del discurso*, pág. 188. Los "actos ilocucionarios" de Austin son los que John Searle denominó "actos de habla completos" — aseverar, preguntar, ordenar, etc. — , si bien Searle no aceptaba la distinción austiniana entre actos "locucionarios" e "ilocucionarios". En la concepción del lenguaje de Searle (que hace hincapié en la pragmática y en la función comunicativa del lenguaje), "una teoría del lenguaje forma parte de una teoría de la acción, simplemente porque un lenguaje es una forma de conducta gobernada por reglas". J. Searle, *Actos de habla* (Madrid: Cátedra, 1986), pp. 32 y 26.

81. H. Velasco, "Palabras y rituales, palabras en rituales, palabras rituales", en J. A. Fernández de Rota, editor, *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica* (La Coruña: Editorial do Castro, 1989-A) pp. 165-183. Pág. 167.

82. Idem pág. 170.

83. Idem pág. 169 y 179.

84. "El fenómeno de la performatividad es susceptible de ser abordado desde una teoría general de la acción discursiva o desde una teoría restringida de las prácticas rituales. Para la segunda, los performativos constituyen una clase particular de enunciados cuyo uso se explica en referencia a instituciones y a las convenciones propias de ciertas prácticas sociales como juegos y ceremonias". J. Lozano, C. Peña y G. Abril, *Análisis del discurso*, pág. 187.

85. H. Velasco, "Palabras y rituales", pág. 181.

86. G. K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, pág. 25.

87. Idem pág. 30.

88. Idem pág. 62.

89. La distinción de Emile Durkheim entre lo sagrado y lo profano supuso una ruptura con el positivismo. Pero a pesar de que Durkheim entendió que no había "falsas" religiones dado que todas responden, de diferentes maneras, a las condiciones de la existencia humana, no dudó de que las creencias religiosas fuesen esencialmente un error, porque lo único real es el grupo social. He ahí su compromiso (positivista) con la superioridad del criterio científico de verdad. Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, pág. 242.

90. G. K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, pág. 25.

91. Esas crecientes exigencias de neutralidad e imparcialidad son tratadas por J. A. Beckford, *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements* (London: Tavistock Publications, 1985), pág. 20. El rechazo de lo "religioso" y la edad de muchos de estos movimientos es lo que ha llevado a Jean François Mayer a emplear en sus investigaciones recientes el concepto "nuevas vías espirituales", en lugar de Nuevos Movimientos Religiosos. J. F. Mayer, "El mundo de los Nuevos Movimientos Religiosos", *Cristianismo y Sociedad* 93: 3 (1987):37-64, pág. 22.

92. Roland Campiche, "Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos: divergencias y convergencias", *Cristianismo y Sociedad*, 93: 3 (1987):9-20, pág. 10. También en Beckford, *Cult Controversies*, pág. 15.

93. J. Valderrey, *Los Nuevos Movimientos Religiosos en el contexto mundial*, pág. 12.

94. J. A. Beckford, *New Religious Movements and Rapid Social Change* (Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1986), pág. x.

95. J. A. Beckford, *New Religious Movements and Rapid*, pág. XI.

96. J. A. Beckford, *Cult Controversies*, pág. 13.

97. G. K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, pág. 1.

98. J. F. Mayer, "El mundo de los Nuevos Movimientos Religiosos", pág. 25.

99. Idem pp. 25-26.

100. Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* (Madrid: Anaya, 1991), pág. 19.

101. J. A. Beckford, *New Religious Movements and Rapid*, pp. XII y XIV.

102. Campiche, "Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos", pág. 11.

103. J. A. Beckford, *Cult Controversies*, pág. 16.

104. Idem pp. 17-18.

105. G. K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, pág. 80.

106. Mª Isaura Pereira de Queiroz cita repetidas veces a Max Weber al abordar tanto la personalidad del mesías como jefe carismático-religioso, como el esquema estructural de las comunidades mesiánicas (esquema que coincide con el que Weber describe como específico de los grupos dirigidos por un jefe carismático). En el estudio que Pereira de Queiroz hace de los movimientos mesiánicos que pueden desarrollar las sociedades tradicionales en crisis (crisis debidas a situaciones de anomia y desorganización sociales, o a situaciones de profundo cambio en la estratificación social) se afirma: "Los movimientos mesiánicos nacen de un descontento socio-económico o político, pero cuya toma de conciencia no puede hacerse mas que en el marco de una religión o de un mito". Mª I. Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1969), pp. 327-333 y 293. Podríamos considerar que el análisis sociológico de los movimientos mesiánicos completa, para el caso del protestantismo pentecostal latinoamericano, el análisis sociológico de los Nuevos Movimientos Religiosos.

107. G. K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, pp. 115 y 128.

108. Idem pág. 146.

109. Laënnec Hurbon, "New Religious Movements in the Caribbean", en J. A. Beckford, compilador, *New Religious Movements and Rapid Social Change*, pp. 57-61.

CAPÍTULO 3

1. Rolando Castillo Quintana, "La década de la pobreza en Centroamérica: 1980-1990", en Marta Casaus y Rolando Castillo, coordinadores, *Centroamérica. Balance de la década de los 80. Una perspectiva regional* (Madrid: CEDEAL, 1993), pp. 323-360. Cita en pág. 334.

2. Gabriel Aguilera Peralta y Jorge Romero Imery, *Dialéctica del terror en Guatemala* (Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1981), pág. 16.

3. Edelberto Torres-Rivas, "Vida y muerte en Guatemala: reflexiones sobre la crisis y la violencia política",

Foro Internacional (Colegio de México) XX: 4 (1980):549-574. Cita en pág. 556.

4. E. Torres-Rivas, "Vida y muerte en Guatemala", pág. 557.

5. Carta del oidor Tomás López al rey del 18 de marzo de 1551. Citado por Pilar Sanchíz, "Españoles e indígenas: estructura social del valle de Guatemala en el siglo XVI" en, Stephen Webre, editor, *Sociedad colonial en Guatemala: Estudios regionales y locales* (Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica; Vermont, EE.UU: Plumsock Mesoamerican Studies, 1989), serie monográfica Nº 5, pp. 33-77.

6. Paolo Sylos Labini, *Subdesarrollo y economía contemporánea* (Barcelona: Editorial Crítica, 1984), pp. 10 y 15.

7. Guy Rocher, "Los rasgos característicos del sistema colonial", en *Introducción a la sociología general* (Barcelona: Editorial Herder, 1976), pp. 602-609.

8. P. Sylos Labini, *Subdesarrollo y economía contemporánea*, pág. 34.

9. G. Rocher, "Las diferentes formas de subdesarrollo", en *Introducción a la sociología general*, pp. 593-596.

10. Pilar Sanchíz Ochoa, *Los hidalgos de Guatemala. Apariencia y realidad en un sistema de valores* (Publicaciones del Seminario de Antropología Americana de la Universidad de Sevilla, 1976), pp. 8-9.

11. Marta Casaus Arzú, "La metamorfosis de las oligarquías centroamericanas", en M. Casaus y R. Castillo, coordinadores, *Centroamérica. Balance de la década de los 80*, pp. 265-322.

12. Idem pág. 267.

13. William George Lovell, "Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective", *Latin American Research Review* 23: 2 (1988):25-57, pág. 25.

14. Edward Spicer, *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States in the Indians of the Southwest, 1533-1960* (Tucson: The University of Arizona Press, 1986).

15. Hugo Arce, en un artículo que debió ser publicado por el diario *Siglo XXI* de Guatemala, pero fue censurado. El diario *El Gráfico*, en su edición del 3 de septiembre de 1991, dio cabida a esta columna. En las palabras introductorias de la misma, el periodista Carlos Rafael Soto recuerda con amargura el ofrecimiento que en esos mismos días hiciera el presidente de la república, Serrano Elías, garantizando a los periodistas el libre ejercicio de su profesión.

16. Son palabras del mismo artículo del periodista Hugo Aree.

17. Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1990), pág. 256.

18. M. Casaus, "La metamorfosis de las oligarquías", pp. 266-268.

19. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca. Estructura, práctica política e ideología del núcleo oligárquico* (Tesis Doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid, 1988).

20. Idem pág. 169.

21. E. Torres-Rivas, "Notas para comprender la crisis política centroamericana", en *Centroamérica. Crisis y política internacional* (México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1985), pp. 39-70. Cita de la pág. 43.

22. Idem pág. 41.

23. Héctor Rosada-Granados, "Guatemala 1990: Elecciones generales durante la transición política", *Revista Mexicana de Sociología* 4 (Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1990): 263-299, cita en pág. 226.

24. *Informe de un genocidio. Los refugiados guatemaltecos* (México, D. F.: Ediciones La Paz, 1982), pág. 10.

25. La marcha reivindicativa de los mineros en 1977, desde Ixtahuacan (Huehuetenango) a la capital, movilizó a más de 300,000 personas, y la huelga general provocada por al aumento del precio del transporte en agosto de 1978 marcó un hito importante en la historia de las movilizaciones en el país. Explica Torres-Rivas: "Durante mucho tiempo los sectores sociales dominados sólo muy ocasionalmente pusieron a prueba su capacidad para enfrentar directamente el poder burgués. Los movimientos de protesta social se quedaron en el límite de la amenaza. Otros, fueron grandes movimientos sociales contra dictaduras, que tuvieron un liderazgo no popular y adoptaron la forma pacífica de una huelga cívica generalizada. Así terminaron o se jaquearon las dictaduras de Ubico y de esa manera se desarrollaron los grandes movimientos cívicos como los de marzo-abril de 1962 en Guatemala". E. Torres-Rivas, "Notas para comprender la crisis", pág. 53.

26. La dictadura ubiquista quedó históricamente agotada cuando sus características dejaron de corresponder "a las necesidades del desarrollo capitalista mundial. Ubico representó los intereses de la burguesía agropecuaria así se instaló un gobierno 'revolucionario' caracterizado desde su inicio por el restablecimiento de la democracia liberal y que debería cumplir con el papel histórico de crear condiciones adecuadas para la reproducción capitalista en Guatemala". *Violencia y contraviolencia. Desarrollo histórico de la violencia institucional en Guatemala* (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1980), pp. 38-39.

27. E. Torres-Rivas, "Notas para comprender", pág. 54.

28. Stephen Schlesinger y Stephen Kinzer, *Fruta amarga. La CIA en Guatemala* (México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1988), pág. 69.

29. El proceso revolucionario adquiere nuevas características después de 1975. En primer lugar, los estudiantes universitarios y de secundaria abandonaron su liderazgo en los episodios de protesta política como actores sustitutivos de otras clases. En segundo lugar, se constata el fracaso de los partidos políticos de izquierda para organizar y dirigir las luchas populares, fundamentalmente los de orientación comunista. Después de 1960, el Partido Guatemalteco del Trabajo adoptó la lucha armada como forma de canalizar la lucha de clases, experiencia que lo desgastó hasta liquidarlo. A partir de 1975 la insurgencia se organiza de acuerdo con el fracaso registrado en dos ámbitos: la inoperancia del partido y la derrota del foco guerrillero, y "las llamadas orgánizaciones político-militares (para subrayar justamente su unidad dual) se han hecho cargo de esas experiencias, resolviendo en la praxis concreta una original y productiva combinación de la lucha económica, la lucha política y la lucha armada y, por ello, estableciendo vínculos nuevos entre el sindicato, la conducción política y la guerrilla". E. Torres-Rivas, "Notas para comprender", pág. 57.

30. A. Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, pág. 254.

31. Nota del periódico "Frente", año 1, nº 6, pág. 1. Citado en *Informe de un genocidio*, pág. 12.

32. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pág. 184.

33. E. Torres-Rivas, "Notas para comprender", pág. 41.

34. Muchos de los asesinatos corrieron a cargo de organizaciones paramilitares como el Ejército Secreto

Anticomunista (ESA), en estrecha relación con el Ejército nacional. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pág. 196.

35. E. Torres-Rivas, "Notas para comprender", pp. 60-61.

36. H. Rosada-Granados, "Guatemala 1990: Elecciones", pág. 266.

37. Idem pág. 268.

38. E. Torres-Rivas, "Vida y muerte en Guatemala: reflexiones", pág. 553.

39. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pág. 170.

40. Idem pág. 172.

41. Idem pp. 60-61.

42. E. Torres-Rivas, "Vida y muerte en Guatemala: reflexiones", pp. 567-568.

43. Ello se evidencia también en la caída del Producto Interior Bruto del país, ya que si entre 1976 y 1978 ascendió al 6.7%, en 1979 fue de un 4.7%, y en 1980 de 3.5%, hasta llegar al 1% en 1981. Carlos Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo. Ensayo sobre el Estado y el Terror en Guatemala* (San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1991), pág. 196.

44. C. Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo*, pág. 175.

45. A los propósitos del reformismo contrarrevolucionario sirvió la creación de una central sindical al servicio del Estado durante el mandato de Ríos Montt. Esto fue, según Figueroa Ibarra, "un elemento que hace de la estrategia reaccionaria que representaba Ríos Montt, un proyecto burgués bastante novedoso: el construir una sociedad civil desde el Estado, que solucionara de una vez por todas el problema de la inestabilidad y de la debilidad estatal, fenómeno estructural de esa sociedad". En abril de 1982 un grupo de sindicalistas anunciaron la creación de la Confederación de Unidad Sindical de Guatemala (CUSG), asegurando tener bajo su égida cerca de 95.000 afiliados. C. Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo*, pág. 85.

46. Idem pág. 176.

47. Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México, D. F.: Cupsa, 1990-A), pág. 251.

48. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pág. 211.

49. C. Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo*, pág. 235.

50. Mary Westropp, "Christian Counterinsurgency", *Cultural Survival Quarterly* 7: 3 (1983): 28-31, cita en pág. 28.

51. *Informe de un genocidio*, pág. 13.

52. C. Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo*, pp. 239 y 242.

53. Idem pág. 251.

54. Idem pág. 222.

55. Idem pág. 217.

56. David Stoll, "Guatemala. Why They Like Ríos Montt", *Nacla Report of The Americas*, XXIV (1991-A), pp. 4-7. Cita de la pág. 5.

57. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pp. 205-206.

58. M. Casaus, "La metamorfosis de las oligarquías", pág. 312.

59. *Informe de un genocidio*, pág. 30.

60. H. Rosada-Granados, "Guatemala 1990: Elecciones", pág. 269.

61. C. Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo*, pág. 238.

62. "Este acuerdo político económico, que consideramos asumido, por primera vez en la historia de Guatemala al menos por un sector de la oligarquía en beneficio de su propia supervivencia como clase, nos permite catalogar, por primera vez, a la clase dominante guatemalteca como 'burguesía', en la medida en que por sus propios intereses de clase y con una mayor visión de futuro, asume la responsabilidad de apoyar un proyecto más amplio de carácter nacional, que incluya a otros sectores que no sean solamente los suyos propios". M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pág. 219.

63. Era la ocasión para que la elección de la Asamblea Constituyente abriera el espacio político y guiara la inminente etapa de redacción de la Carta Magna. El proyecto militar de recomposición de su hegemonía interna fue un éxito; el nuevo marco constitucional serviría de base para la transición de un gobierno militar y autoritario, hacia un gobierno civil y representativo, "aunque en el fondo la estructura de poder sólo experimentara algunos reacomodos". H. Rosada-Granados, "Guatemala 1990: Elecciones", pp. 269-270.

64. H. Rosada-Granados, "Guatemala 1990: Elecciones", pág. 271.

65. M. Casaus, "La metamorfosis de las oligarquías", pp. 311-316.

66. Puede que ni ladrón ni deshonesto, pero bajo su mandato la crisis económica llegó a ser alarmante. La inflación se incrementó en un 13%, el coste de la vida se triplicó y la recesión colaboró en y vino apoyada por la sistemática fuga de capitales, el descenso hasta tocar fondo de las inversiones públicas y privadas, la caída de los precios internacionales de los principales productos de agroexportación, así como del PIB (hasta 1979 este crecimiento fue de un 5%; en 1981 alcanzó el 0,7%, y en los dos años siguientes llegó a ser negativo, para iniciar la recuperación a partir de 1984), el gran déficit presupuestario debido a la corrupción fiscal, los enormes gastos militares y la arbitrariedad con la que se establecen las prioridades y, como añadido lógico, el incremento del desempleo y el subempleo. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pág. 200.

67. Diario *El Gráfico* de Guatemala, 17 de agosto de 1990.

68. "Intención de voto de los guatemaltecos", revista *Crónica*, 3 de agosto de 1990.

69. Monseñor Rodolfo Quezada Toruño, mediador entonces en el proceso de paz y portavoz de los representantes de la URNG, declaró después de la ronda de negociaciones celebrada en el verano de 1992 (la tercera desde que se reiniciaran las pláticas), que la insurgencia guatemalteca no se va a desarmar si no se llega a acuerdos políticos, que ni la promesa de una amnistía ni el ofrecimiento de constituirse en partido político e incorporarse a la vida democrática hará que depongan las armas, que sólo por la vía de los acuerdos políticos sobre temas sustantivos, que son a juicio de las fuerzas guerrilleras los que originaron el conflicto, abandonarán la lucha armada. Estos temas sustantivos giran en torno al eje inmutable de los Derechos Humanos y, como reivindicación clave en ese contexto, la disolución de las Patrullas de Autodefensa Civil. Pero las PAC sólo cambiaron de nombre, pasando a denominarse Comités Voluntarios de Defensa Civil. Una estancia en el Triángulo Ixil durante 1992 me permitió ver la gran cantidad de patrulleros civiles que todavía deambulan por los caminos. Poco

antes de entrar en Nebaj, un enorme cartel anunciaba (o advertía): "Comités Voluntarios de Defensa Civil. El Ejército cumple su misión. El pueblo confía en su ejército. Porque la defensa es cosa de todos".

70. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pág. 209.

71. Discurso pronunciado por Serrano Elías en la carpa de Shaddai, el 25 de agosto de 1991.

72. Diario *El Gráfico* de Guatemala, 17 de julio de 1992.

73. Jaime Labastida, "Centroamérica y Estados Unidos: insurgencia y mesianismo despótico", en *Centroamérica. Crisis y política internacional* (México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1985), pp. 11-18. Cita de la pág. 14.

74. *Guatemala. Población estimada por departamento y municipios, 1985-90* (Guatemala: Instituto Nacional de Estadística).

75. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pp. 145-150.

76. Lionel Toriello Nájera, *El clamor por una vida mejor. Análisis de la estrategia de desarrollo que debe adoptar Guatemala, a la luz de un enfoque sobre su realidad agraria.* (Guatemala: Asociación de Amigos del País, 1989), pág. 35.

77. Diario *Siglo XXI* de Guatemala, 25 de julio de 1991.

78. Tristán Melendreras Soto, "El panorama económico de Guatemala en cifras, cuadros y gráficas", *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala* 15 (1991): 42-51. Cita de la pág. 44.

79. CEPAL, *El desarrollo económico y social y las relaciones externas de América Latina* (E/CEPAL/1024/Rev.1). Citado por Gert Rosenthal, "Principales rasgos de la evolución de las economías centroamericanas desde la postguerra", en *Centroamérica. Crisis y política internacional* (México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1985), pág. 29.

80. G. Rosenthal, "Principales rasgos de la evolución de las economías", pp. 30-31.

81. Idem pp. 31-32.

82. Idem pág. 38.

83. Ese crecimiento demográfico al que hemos hecho referencia, "aunado a otros factores ha representado para el país la pérdida de grandes extensiones de bosques; así, la cubierta forestal que en 1950 ocupaba el 65% del territorio nacional, en 1980 ocupaba sólo el 39.6%, o sea, 43.000 Km2". L. Toriello Nájera, *El clamor por una vida mejor*, pp. 16-17.

84. Carlos Gehlert Mata, *Vida, enfermedad y muerte en Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1980), pág. 24.

85. Alfredo Guerra Borges, *Compendio de geografía económica y humana de Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1986), pp. 297-298. Mapas y datos, éstos últimos completados y actualizados con información recogida del diario *Siglo XXI*, 22 de julio de 1991.

86. Idem pág. 299.

87. Diario *La Hora* de Guatemala, 30 de julio de 1991. En este sentido, a partir de la alarma divulgada ante la llegada del cólera a Guatemala en julio de 1991, enfermedad cuyo síntoma principal es la diarrea (y que sólo resulta mortal en condiciones de insalubridad extrema), buena parte de la población tomó conciencia del peligro que pueden llegar a representar enfermedades como la shigelosis o la amebiasis aguda — tan extendidas en el país — y, por supuesto, el cólera.

88. R. Castillo Quintana, "La década de la pobreza en Centroamérica (1980-1990)", en *Centroamérica. Balance de la década de los 80*, pág. 325.

89. Idem pág. 334.

90. William George Lovell, "Surviving Conquest: The Maya of Guatemala", pág. 27.

91. Idem pág. 26.

92. Gary S. Elbow, "Etnografía de tres pueblos del altiplano guatemalteco", *Guatemala indígena* 9: (3-4) (1974): 15-27.

93. Elisabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Barcelona: Argos Vergara, 1983), pág. 193.

94. Gary S. Elbow, "Etnografía de tres pueblos", pág. 17.

95. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, cuadros referidos a la estructura social correspondientes a los anexos XLVII y XLVIII. En su análisis la autora parte del siguiente planteamiento: "El racismo es un elemento histórico-estructural, que ocupa un lugar importante en la ideología de la clase dominante, que se ha reproducido a lo largo de los siglos a través del núcleo familiar y sus enlaces matrimoniales y que pervive en la actualidad ocupando un lugar preeminente en la ideología dominante. Consideramos al racismo como el hilo conductor que a lo largo de la historia da cohesión y signos de identidad al grupo oligárquico". Pág. 348.

96. M. Casaus, *La ideología de la clase dominante guatemalteca*, pp. 332-348.

97. Idem pág. 343.

98. Idem pág. 344.

99. Jean Pierre Bastian, "Para una aproximación teórica al fenómeno religioso protestante en América Central", *Cristianismo y Sociedad* 85 (1985): 61-68. El concepto ha sido tomado de Pierre Bourdieu, "Gènese et structure du champ religieux", *Révue Française de Sociologie* XII (1971): 295-334.

100. Miguel Rivera Dorado, *La religión de los mayas* (Madrid: Alianza, 1986), pág. 16.

101. Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso nahuatl y maya* (México, D. F.: UNAM, 1990), pp. 38-57. La cosmogonía maya también es recogida, con menor profundidad y belleza que en el *Popol Vuh*, en el *Memorial de Sololá* o *Anales de los Cackchiqueles*, donde se relata el origen del hombre de un modo semejante a lo descrito en el *Popol Vuh*. Nahuas y mayas fueron creados por dioses que querían ser reconocidos, venerados y sustentados, y que a su vez habían creado u ordenado el mundo para habitación del hombre. El vínculo de los hombres con los dioses es el que da sentido a la existencia humana y el motor de la dinámica del cosmos: los hombres veneran y sustentan a los dioses, y así éstos pueden generar la vida en el cosmos.

102. Entendiendo por "sincretismo" religioso la formación de un nuevo sistema religioso a partir del contacto entre dos sistemas religiosos distintos. Este nuevo sistema es resultado de la interacción dialéctica de elementos pertenecientes a los sistemas originales. Manuel Marzal, *El sincretismo iberoamericano* (Lima: Universidad Pontificia, 1985), pp. 175-196.

103. Citaremos sólo algunos de los trabajos más conocidos: Alfonso Villa Rojas trabajó en Quintana Roo, fruto de lo cual fue la obra *Los elegidos de Dios* (1978); Charles Wisdom escribió *Los chortis de Guatemala* (1961); de Ruth Bunzel es el libro *Chichicastenango* (1981, 1ª edición en castellano); a Evon Z. Vogt pertenece la obra *Ofrendas para los dioses* (1979, 1ª edición en castellano); y a Gary H. Gossen *Los*

chamulas en el mundo del sol (1979, 1ª edición en castellano).

104. M. Rivera, *La religión de los mayas*, pág. 27.

105. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas* (México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1987), pp. 206-207.

106. E. S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pág. 208. El autor enumera algunos rasgos característicos de los dioses mayas, rasgos que son en gran medida compartidos con los dioses de los pueblos vecinos mesoamericanos. Entre ellos destaco algunos: la mayor parte de los dioses tienen forma humana y animal a un tiempo; los dioses son duales, pueden ser malévolos o benévolos, hombres o mujeres; predominan los dioses relacionados con los períodos de tiempo, la divinización de los días y otras divisiones cronológicas; los dioses se fundieron con divinidades ajenas, como lo hizo la diosa lunar con la Virgen María, el dios del sol con Jesucristo, y los Chacs (dioses de la lluvia) con los arcángeles y santos de la iglesia católica romana; adoraban algunos animales, por ejemplo, el jaguar, etc., pp. 247-249.

107. Con respecto a las ceremonias y sus preparativos, los mayas contemplan dos requisitos previos: la continencia sexual y el ayuno (un tercero, el de la confesión, sólo perdura hoy entre los mayas de los Altos guatemaltecos). La oración maya, por su parte, se dirige a fines materiales. Thompson confiesa tener dificultades para imaginarse "a un maya rezando para poder resistir la tentación, para amar mejor al prójimo o para entender mejor la voluntad de Dios o de sus dioses. En su religión no hay concepto de bondad; lo que se le pide es un corazón ardoroso, no uno contrito". E. S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pág. 217.

108. Manning Nash, *Los mayas en la era de la máquina* (Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1970), pág. 128.

109. Las observaciones entre guiones son apuntes míos a la reflexión del autor.

110. M. Nash, *Los mayas en la era de la máquina*, pág. 166.

111. Idem pág. 132.

112. Con respecto al aporte maya en el proceso evangelizador contamos, no obstante, con los problemas derivados de la relativa pobreza de la crónica colonial sobre la cultura maya. La obra del franciscano Diego de Landa (1566) sigue siendo clave en el conocimiento de los mayas durante la primera etapa colonizadora, pero de ella sólo queda una refundición anónima y referida casi con exclusividad a los mayas yucatecos. La crónica conventual de los dominicos de Chiapas y Guatemala, la de Antonio Remesal (1619), no se ocupa de la religión. El cronista Francisco Jiménez (1722) resulta particularmente interesante por el hecho de haber transcrito y traducido al castellano el manuscrito de un indio cristianizado redactado hacia 1544, texto que el mismo Jiménez descubrió en su parroquia de Chichicastenango: El *Popol Vuh*. M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano*, pág. 131.

113. Sandra L. Orellana, "Idols and Idolatry in Hihgland Guatemala", *Ethnohistory* 28: 2 (1981): 157-177. La cita es de la pág. 173.

114. Nos refiere W. Smith (citando a Eric Wolf): "De los datos obtenidos en Mesoamérica se desprende que para actuar como patrocinador de una ceremonia comunitaria, un hombre puede verse obligado a gastar como mínimo el equivalente del salario anual local". Waldemar Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981), pág. 10.

115. W. Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, pág. 11.

116. Idem pág. 117.

117. Rubert J. Miller, *La Iglesia y el Estado en el tiempo de Justo Rufino Barrios* (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1976), pág. 498.

118. José Luis Chea, *Guatemala. La cruz fragmentada* (Costa Rica: DEI, 1989), pág. 266.

119. J. Valderrey, *Los Nuevos Movimientos Religiosos en el contexto mundial y latinoamericano*, pág. 35.

120. C. Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo*, pág. 219.

121. En efecto, el 7 de junio de 1983 se publicó una síntesis de la Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica de Guatemala, en la que los obispos criticaban la espiral de violencia y la cotidiana violación de los derechos humanos, la progresiva militarización del país, los tribunales de fuero especial y la organización de la población en patrullas civiles. A estas críticas sumaban las referidas a las "acciones terroristas" de los rebeldes guerrilleros, a la "actitud inmoral" de una burguesía local que había conducido a la bancarrota al país por el saqueo de las arcas nacionales y la fuga de capitales, y a la provocación de una guerra religiosa por parte de las "sectas" protestantes. Condenaban las arbitrariedades pero, eso sí, legitimaban implícitamente el orden social. Es lo que Meléndez ha denominado el "tercerismo", o la imprecisa opción de la Iglesia Católica institucional por una tercera vía que pasa por excluir la lucha armada tanto como la represión institucional, pero cuyos contornos no acaba de delimitar. Guillermo Meléndez, "La iglesia católica centroamericana en la década de los 80", *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990-B): 19-40.

122. Oscar R. Sierra, "La Iglesia Católica entre el aperturismo democrático y el conflicto social en Guatemala", *Cristianismo y Sociedad* (1990) 103: 41-57. Pág. 48.

123. J. L. Chea, *Guatemala. La cruz fragmentada*, pág. 261.

124. En este sentido cabe destacar la función política desempeñada por monseñor Rodolfo Quezada Toruño desde la presidencia de la Conferencia Episcopal y de la Comisión Nacional de Reconciliación. Su papel continuó durante el gobierno de Serrano Elías, a pesar de la filiación evangélica de buena parte de los miembros de su gobierno.

125. J. L. Chea, *Guatemala. La cruz fragmentada*, pág. 51.

126. G. Meléndez, "La iglesia católica centroamericana en la década de los 80", pág. 26.

127. Idem pág. 53.

128. Dualidad conceptual propuesta por Pablo Richard para interpretar la realidad eclesial latinoamericana, y que retoma Guillermo Meléndez.

129. G. Meléndez, "Iglesia católica y conflicto social en América Central", pág. 42.

130. Manuel Marzal, "Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo", *Cristianismo y Sociedad* 106 (1990): 9-42. Cita de la pág. 18.

131. Ivon Le Bot, *La Iglesia y el movimiento indígena en Guatemala* (Guatemala: Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1987) nº 31. pp. 16-17.

132. J. L. Chea, *Guatemala. La cruz fragmentada*, pp. 262-265.

133. Virginia Garrard-Burnett, "Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920", *Mesoamérica* 19 (1990) : 13-32. Cita de la pág. 16.

134. R. J. Miller, *La Iglesia y el Estado en tiempos de Justo Rufino Barrios*, pág. 496.

135. Idem pp. 496-497.

136. V. Garrard-Burnett, "Positivismo, liberalismo e impulso misionero", pág. 14.

137. Idem pp. 16-17.

138. Idem pág. 17.

139. Idem pág. 18.

140. Virginia Garrard-Burnett toma estos datos del documento mimeografiado de Edward M. Haymaker, "Footnotes on the Beginnings of the Evangelical Movement in Guatemala" (1946). V. G. Burnett, "Positivismo, liberalismo e impulso misionero", pp. 69-79.

141. "A principios de la década de 1890, destacados protestantes norteamericanos habían empezado ya a apelar a una masiva exportación de misioneros a áreas que se encontraban bajo el influjo del creciente poder político y económico de los EE UU Uno de los principales promotores del movimiento era Josiah Strong, un ministro congregacionalista cuyos libros, ampliamente leídos, exponían la noción de que una responsabilidad central de la influencia expansionista de los EE UU era la de proporcionar 'misiones extranjeras para civilizar, iluminar, elevar, moralizar y cristianizar a todo el mundo'. En 1893 escribía: 'me parece que Dios con toda su infinita sabiduría y habilidad, está aquí entrenando a la raza anglosajona para el momento, que seguro ha de venir, en el futuro del mundo, esta raza de inigualable energía con el poder de la riqueza detrás de ella. ¿No es razonable creer que esta raza está destinada a desposeer a muchas que son débiles, asimilar a otras y moldear el resto hasta que, en un sentido verdadero, haya transformado en anglosajona a la humanidad?'. En los primeros años posteriores a la guerra hispano-americana, Latinoamérica parecía ser, en opinión de muchos, el objetivo designado para la expansión espiritual norteamericana". La autora cita en este punto varias obras de Strong, entre las que destaca *The New Era*, publicada en 1893 y de la que extrae el texto que reproduzco aquí. V.Garrard-Burnett, "Positivismo, liberalismo e impulso misionero", pp. 78-79.

142. Virginia Garrard-Burnett extrae los porcentajes referidos a 1940 del contraste de dos fuentes: el periódico católico *Acción Social* (30 de diciembre de 1948) y las estadísticas que aparecen en Kenneth Grubb, *Religion in Central America*, obra publicada por una agencia protestante británica. Las estimaciones para 1920 son de la misma Burnett.

143. David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1991), pág. 91.

144. Tomás S. Goslin, *Los evangélicos en América Latina* (Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1956), pág. 89.

145. San Antonio Aguascalientes es uno de los pueblos en los que he centrado mi propio trabajo de campo.

146. V. Garrard-Burnett, "Positivismo, liberalismo e impulso misionero", pp. 24-25.

147. La cita procede nuevamente de la obra de J. Strong *The New Era*, pp. 50-51.

148. Max Weber publica por vez primera "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", texto clave de interpretación sociológica de la historia, en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, en 1901.

149. V. Garrard-Burnett, "Positivismo, liberalismo e impulso misionero", pág. 31.

150. D. Martin, *Tongues of Fire*, pág. 91-92.

151. Idem pp. 92 y 253.

152. Idem pág. 253.

153. V. Garrard-Burnett, "A History of Protestantism in Guatemala" (Disertación de doctorado, New Orleans, Tulane University, 1986), pág. 209.

154. D. Martin, *Tongues of Fire*, pág. 254.

155. En el primer boletín publicado por esta organización clandestina en 1982, llamado *En Comunión*, se dice: "Por nuestro propio ministerio entre ese pueblo que sufre, afirmamos que estos humildes hermanos nuestros y suyos no son comunistas, como lo divulga el gobierno; son cristianos en su mayoría, y muchos también miembros de la Iglesia Evangélica que desean una vida digna, a la altura del querer de Dios, y que por sus principios cristianos no desean apoyar una guerra injusta como la que impone el gobierno". Tomado de la revista evangélica *Hechos* 18 (1992): 19.

CAPÍTULO 4

1. Marco Tulio Cajas, *El futuro es vuestro (un mensaje al pueblo evangélico de Guatemala)* (Guatemala: Publicaciones Perez de León, 1982), pág. 1.

2. David Stoll, *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios?* (Quito: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1985), pág. 95.

3. Talcott Parsons, "Cristianismo", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (1977), pp. 279-296. Cita de la pág. 282.

4. Recordemos que el gesto histórico de Lutero al colgar, un 31 de octubre de 1517, en la puerta de la iglesia de Wittenberg (Sajonia) las 95 tesis en las que criticaba firmemente la corrupción de la Iglesia de Roma, fue el origen de un fuerte enfrentamiento con León X, quien el 15 de junio de 1520, con la Bula *"Exurge Domini"*, excomulgó a Lutero. Lo que nació como una protesta religiosa no tardó en adquirir connotaciones políticas: muchos señores y nobles apoyaron a Lutero para afirmar su independencia económica y política, para sustraerse al dominio de Roma y al del emperador Carlos I de España y V de Alemania. En diciembre de 1545 el catolicismo inició su propia reforma interior: la Contrarreforma. El Concilio de Trento sancionó en esos años la ruptura con la Iglesia Protestante.

5. T. Parsons, "Cristianismo", pp. 284 y 289.

6. Heinrich Schäfer, "Religión dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 45 (1988): 69-87. Cita de la pág. 70.

7. H. Schäfer, "Religión dualista causada", pág. 71.

8. Virgilio A. Zapata, *Historia de la obra evangélica en Guatemala* (Guatemala: Génesis Publicidad, 1982).

9. La "comunidad" hace referencia al número de personas evangélicas que asisten con regularidad a los cultos pero que, por no haber sido bautizados, no se consideran "miembros" de la iglesia. La estimación que hace Zapata es de un 3.3 por cada miembro bautizado, con lo que obtiene el número de individuos (hombres, mujeres y niños) que componen la comunidad. V. Zapata, *Historia de la obra evangélica en Guatemala*, pág. 73.

10. La Iglesia de Dios Nueva Jerusalem de Santa María Chiquimula (Totonicapán) es el producto de una escisión a partir de la I.D. Evangelio Completo, y en 1982 se había convertido ya en una denominación

con 51 iglesias, 4,591 miembros y 18,000 creyentes.

11. Esta cita está tomada de la revista de la FIHNEC (nº de 1991, pág. 20). La cita bíblica en la que se inspira dice: "Amado, yo deseo que tú seas prosperado en todas las cosas, y que tengas salud, así como prospera tu alma".

12. No he revisado fuentes católicas para verificar los contrastes, pero en la revista *Crónica*, una de las más prestigiosas de Guatemala, en su número del 26 de enero de 1989, podemos leer: "Actualmente, según 'El Informador Católico', hay 262 parroquias católicas en todo el país. Además se registran 505 congregaciones religiosas que operan en Guatemala, las cuales tienen 500 dirigentes, entre religiosos y seglares".

13. Heinrich Schäfer asegura que "según una estimación cuidadosa en 1985 entre el 25% y el 30% de la población total de Guatemala son miembros de una iglesia protestante o están allegados a ella". H. Schäfer, "Religión dualista causada", pág. 69. Recio Adrados habla de un 35% de evangélicos en Guatemala. J. L. Recio Adrados, "Incidencia política de las sectas religiosas: el caso de Centroamérica", *Rábida* 12 (1992): 229-241, cita de la pág. 229. No voy a citar todas las fuentes que arrojan porcentajes al respecto (muchas de las cuales a su vez no son muy cuidadosas citando sus fuentes), pero conviene destacar que todos los porcentajes se mueven entre los que proporciona Schäfer. He optado finalmente por las cifras que da Virgilio Zapata porque se trata de información de primera mano, obtenida en entrevista personal durante el verano de 1992, y porque se deben a un historiador del evangelismo en Guatemala que continúa investigando el crecimiento de las iglesias (y porque, a pesar de ser juez y parte, sus estimaciones son más moderadas que las de muchos autores). V. Zapata era en aquellos momentos, además, vicepresidente de la Alianza Evangélica de Guatemala, heredera del Sínodo Evangélico de Guatemala creado en 1937. La Alianza obtiene su personalidad jurídica en 1960, y se ocupa de defender y representar a todas las iglesias y denominaciones que aglutina. En un número de su revista (edición del aniversario 1937-1990, pág. 2) podemos leer: "De todos es conocido que la Alianza es contraria a toda corriente ecuménica y busca solamente tener comunión con las organizaciones que profesan un cristianismo bíblico fundamentalista".

14. Este Proyecto de Investigación ha sido desarrollado por el SEPAL en apoyo a todas las iglesias evangélicas de Guatemala. Su solicitud corrió a cargo de la organización "Amanecer", la Alianza Evangélica de Guatemala y de algunas de las principales denominaciones que trabajan en el país. El Proyecto, que cuenta con el apoyo económico de la Sociedad Bíblica de Guatemala y el Instituto Lingüístico de Verano, está destinado a evaluar el avance del evangelismo en Guatemala. Se centra en el área kaqchikel que rodea la capital (lo que nos muestra una vez más el interés que despierta esta área tempranamente evangelizada, y que es el eje de mi propio trabajo) y, según anunciaba, preveía desarrollarse entre octubre y diciembre de 1992, para ser publicado a comienzos de 1993. En las semanas finales de la elaboración de mi trabajo, aún no tenía noticias de que dicha publicación se hubiese llevado a efecto.

15. Además de la USAC, las otras universidades más conocidas en Guatemala son la Rafael Landívar (católica), y la Francisco Marroquín (del *Opus Dei*).

16. V. Zapata, *Historia de la obra evangélica en Guatemala*, pp. 173-174.

17. J. Valderrey Falagán, *Los Nuevos Movimientos Religiosos en el contexto mundial y latinoamericano* (México, D. F.: Editorial Palabra, 1988), pág. 31.

18. Frans Kamsteeg, "Pastor y discípulo, líderes y laicos entre los pentecostales de Arequipa", *Cristianismo y Sociedad* 106 (1990): 59-75, pág. 73.

19. V. Zapata, *Historia de la obra evangélica en Guatemala*, pág. 174.

20. Jesús García-Ruiz, "Las sectas fundamentalistas en Guatemala", *Cuadernos del CITGUA (Ciencia y Tecnología para Guatemala* 4 (1985): 1-25, cita de la pág. 8.

21. Manuel Marzal, "Las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes de la gran Lima", *Anthropologica* V: 5 (1987): 201-257, pág. 219.

22. J. Valderrey, *Los Nuevos Movimientos Religiosos*, pág. 32.

23. La Iglesia Católica latinoamericana ha venido contando con el apoyo económico de los católicos norteamericanos y europeos. Pero el Concilio Vaticano II y la versión latinoamericana de Medellín acercó la Iglesia a los sectores populares, por lo que a partir de 1969 y de los trabajos de la Comisión Rockefeller, las administraciones estadounidenses retiraron su sostén a una Iglesia que había dejado de ser anticomunista.

24. H. Schäfer, "Religión dualista causada", pág. 69.

25. Idem pp. 74-77.

26. Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación (contradicciones de la identidad étnica en el México actual)* (México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1988), pp. 274-275.

27. Cecilia M. Mariz, "Pentecostalismo y alcoholismo entre los pobres de Brasil", *Cristianismo y Sociedad* 105 (1990): 39-44, cita de la pp. 41-42.

28. Son palabras del que en esos años fuera obispo del Quiché, Juan Gerardi, que abandonó el país por haber sido amenazado de muerte. Revista *Crónica*, 16 de enero de 1989.

29. J. P. Bastian, "Para una aproximación teórica al fenómeno religioso protestante en América Central", *Cristianismo y Sociedad* 85 (1985): 61-68, cita de la pág. 61.

30. J. P. Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica-Colegio de México, 1989), pp. 306-307.

31. J. P. Bastian, "Para una aproximación teórica ", pág. 62.

32. J. García-Ruiz, "Las sectas fundamentalistas en Guatemala", pp. 9-11.

33. "Lo cristiano cobra cada día mayor relevancia en las ofensivas contrarrevolucionarias de la región. Estas tratan de nulificar toda posible convergencia teórica y política con el marxismo, por su peligrosa potencialidad estratégica". Cayetano de Lella, "El papel del Instituto sobre Religión y Democracia en la ofensiva neoconservadora", en C. de Lella, compilador, *Cristianismo y liberación en América Latina* (México, D. F.: Ediciones Nuevomar, 1984), pp. 65 y 81.

34. Una anciana de Almolonga, pueblo de Quetzaltenango conocido por ser el que mayor porcentaje de evangélicos registra en toda la república (casi el 80% en 1989), explicaba su conversión de la siguiente manera: "A saber lo que pasó por mi cabeza hace siete años que murió mi esposo de tanto chupar me quedé sola, no tengo hijos cuando murió mi esposo me vinieron a ver los de la iglesia y me ayudaron mucho allí tengo ahora amigos".

35. V. Zapata, *Historia de la obra evangélica en Guatemala*, pág. 151.

36. También Marta Casaus, como vimos en el capítulo anterior, vincula el neopentecostalismo al reciclaje de las oligarquías, que de este modo tratan de contrarrestar la crisis de legitimidad logrando, como fenómeno novedoso, la toma democrática del poder.

37. H. Schäfer, "Religión dualista causada", pp. 81-82.

38. Idem pág. 71.

39. Schäfer realizó estudios de agroeconomía y teología del protestantismo. En 1988-89 se encontraba trabajando en una Tesis de Doctorado sobre los sistemas sociales y simbólicos de las iglesias pentecostales y neopentecostales en Centroamérica, con vistas a presentarla en la Ruhr-Universität en Bochum (Alemania).

40. H. Schäfer, "Religión dualista causada", pág. 82.

41. El diario *Excelsior* de México recogía la siguiente noticia el 22 de febrero de 1986: "Mons. Flores ha denunciado las declaraciones de Francisco Bianchi, quien dijo al *New York Times:* 'Hay que matar indios porque están en la sedición'". Oscar R. Sierra, "La Iglesia Católica entre el aperturismo democrático y el conflicto social en Guatemala", *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990): 41-57. Cita de la pág. 50.

42. V. Garrard Burnett, "A History of Protestantism in Guatemala," (Disertación doctoral, Tulane University, New Orleans, 1986), pág. 238.

43. M. Casaus, "La ideología de la clase dominante guatemalteca. Estructura, práctica política e ideología del núcleo oligárquico" (Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1988), pág. 210.

44. Podríamos vaticinar la futura creación de un partido político evangélico gobernado por las elites de Verbo. No sabemos si se mantendría en el marco de la actual coalición de partidos a la que pertenece Ríos Montt y por la cual trató de ser candidato en 1990, o se formaría un partido nuevo al estilo del ORA venezolano.

45. Mary Westropp, "Christian Counterinsurgency", *Cultural Survival Quarterly* 7: 3 (1983): 28-31, pág. 29.

46. Semanas antes el asesinato de un catedrático de la USAC había llenado las portadas de todos los periódicos, poco después secuestrarían a una estudiante de antropología también de la USAC.

47. La información me la proporcionó el informante 23, perteneciente a Shaddai (véase capítulo 5, apartado titulado "Perfil de los informantes").

48. Carlos Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo. Ensayo sobre el Estado y el Terror en Guatemala* (San José de Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1991), pp. 285-287.

49. Esta información y parte de la que sigue ha sido extraída de la revista *Crónica*, 24 de enero de 1992.

50. Considero interesante mencionar la referencia que Rosada-Granados hace de los "elementos del discurso partidario de la campaña electoral de 1990". El Movimiento de Acción Solidaria (MAS), partido del candidato Serrano Elías, contaba con cinco puntos básicos en su discurso: "Paz total y social, paz con amor", "justicia", "que todo el pueblo viva con dignidad", "fortalecimiento del salario mediante políticas de sanidad fiscal", "búsqueda de la paz a través del respeto a la legalidad del país". La llamada Plataforma No-Venta (cuyo candidato era el general Ríos Montt), formada por el Partido Institucional Democrático (PID), el Frente Republicano Guatemalteco (FRG) y el Frente de Unidad Nacional (FUN), contaba con un único punto en su discurso: "Su programa de gobierno es la Constitución de la República". H. Rosada-Granados, "Guatemala 1990: Elecciones generales durante la transición política", *Revista Mexicana de Sociología* (Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM) 4 (1990): 263-299, cita en pp. 294-295.

51. Una cierta convergencia doctrinal es la que queda recogida en el llamado "Pacto de Lausana", suscrito por participantes de las iglesias evangélicas de todo el mundo en 1974 (Congreso Mundial de Evangelización). M.T. Cajas, *El futuro es vuestro*, pp. 87-98.

52. Mientras los evangélicos sostienen que adorar y venerar son una y la misma cosa, los católicos mantienen lo contrario: afirman "venerar" (honrar, respetar), no "adorar" las imágenes.

53. SEPAL, "Proyecto de Investigación para analizar el desarrollo de la Iglesia Evangélica en Guatemala", 1991.

54. William Caldwell, *El Bautismo Pentecostal* (Miami, Florida: Editorial Vida, 1981), pág. 23.

55. Estas definiciones están elaboradas a partir de las que suelen encontrarse en los folletos y manuales pentecostales al uso, todas las cuales son interpretaciones de las palabras bíblicas citadas.

56. W. Caldwell, *El Bautismo Pentecostal*, pág. 80.

57. El movimiento pentecostal es considerado como un tercer movimiento de reforma dentro del protestantismo. Representa un esfuerzo por reformar (más que nada en el orden práctico) a iglesias nacidas a partir de las primeras iglesias reformadas. Los pentecostales se escinden de los metodistas, que a su vez representaron en su momento un esfuerzo por reformar a la Iglesia Anglicana establecida en Inglaterra. Se sienten independientes de cualquier fundador humano y dependientes exclusivamente de la Biblia.

58. La escatología, como se sabe, es el estudio de los "acontecimientos finales".

59. H. Schäfer, "Religión dualista causada", pág. 71.

60. "El pentecostalismo enseña una moral positiva y activa para todo lo que se refiere a la vida del grupo. Desde que se entra en la esfera de la vida privada y familiar, las obligaciones se doblan con prohibiciones. Finalmente, en la vida profesional y pública, la moral enseñada se hace francamente negativa y pasiva: hay que ser sumiso, obediente y respetuoso hacia las autoridades, pero la regla de oro es 'tú no participarás'". En la misma medida en que la vida del evangélico escapa al control de la comunidad, la moral enseñada toma la forma de prohibición. C. Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968), pág. 164.

61. Ottoniel Ríos Paredes es apostol y pastor general de Elim. Serrano Elías era profeta cuando se congregaba en Elim y seguía siéndolo en Shaddai.

62. F. Kamsteeg, "Pastor y discípulos, líderes y laicos", pág. 66.

63. Idem pág. 71.

64. Idem pp. 72-73

65. SEPAL, "Proyecto de investigación para analizar", 1991.

66. Entrevista a líder de Shaddai.

67. V. Zapata, *El Evangelista* (Guatemala: Editorial Latina, 1988), pp. 59-61.

68. C. Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas*, pág. 84.

69. A propósito del trance y la catarsis, resulta interesante la obra de T. J. Scheff titulada *La catarsis en la curación, el rito y el drama* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986).

70. Pedro E. Carrasco, "¿Convertir para no transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central", *Cristianismo y Sociedad* 95: 1 (1988): 7-50, cita de la pág. 37.

71. Juliana Ströbele-Gregor, *Indios de piel blanca (Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu)* (La Paz, Bolivia: Hisbol, 1989), pág. 249.

72. M. Marzal, "Las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes", pp. 219-220.

73. Idem pp. 221-222.

74. Entre otros estudios, destacaría los siguientes: Lesley Gill, "Like a veil to cover them: Women and the Pentecostal Movement in La Paz", *American Ethnologist*, 17: 4 (1990): 708-721; S. Cucchiari, "Between shame and sanctification: patriarchy and its transformation in Sicilian Pentecostalism", *American Ethnologist*, 17: 4 (1990): 685-707; Hanneke Slootweg, "Mujeres pentecostales chilenas. Un caso en Iquique", en B. Boudenwijse y otros, editores, *Algo más que opio. Una lectura antropológica del protestantismo latinoamericano y caribeño* (Costa Rica: DEI, 1991), pp. 77-94; F. Kamsteeg, "Pastor y discípulos, líderes y laicos".

75. F. Kamsteeg, "Pastor y discípulos, líderes y laicos", pág. 70.

76. Luis E. Samandú, "Religión e identidades en Centroamérica", *Cristianismo y Sociedad* 109 (1991):67-117, cita en pág. 83

77. H. Slootweg, "Mujeres pentecostales chilenas", pág. 84.

78. Idem pág. 85.

79. S. Cucchiari, "Between shame and sanctification", pág. 691.

80. C. Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas*, pág. 181.

81. C. Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas*, pág. 187.

82. Revista *Crónica*, 26 de enero de 1989.

83. Además de la obra de Lalive D'Epinay *El refugio de las masas*, la otra gran obra que plantea por vez primera estas conexiones entre conversión al protestantismo y cambio de las conductas económicas es la de Emilio Willems, *Followers of the New Faith, Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 1967).

84. P. Carrasco, "¿Convertir para no transformar?", pág. 42.

85. David Stoll, "'¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?'. La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano", *América Indígena* XLIV: 1 (1984): 9-24, cita en pp. 16-17.

86. Por otro lado, abundando en esa falta de homogeneidad ideológica de los protestantismos y en la necesidad de verificar la instrumentalización concreta que se hace de cada uno de ellos, habría que apuntar esta otra idea: mientras se señala la ideología eminentemente conservadora de un neopentecostalismo ligado a la "nueva derecha norteamericana", Benjamín Lara entiende que, trasladado a espacios socioculturales esencialmente diferentes, este tipo de discursos pueden adquirir connotaciones "progresistas", al proponer la transformación de la sociedad (en nuestro caso guatemalteca, en el suyo salvadoreña) en una sociedad propiamente capitalista al estilo norteamericano. C. Benjamín-Lara, "Iglesias evangélicas y conflicto político en El Salvador", *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990): 107-121, cita en pp. 114-115.

87. J. L. Recio Adrados, "Incidencia política de las sectas religiosas", pág. 232.

88. José Míguez Bonino, *The Political Attitude of Protestants in Latin America* (1978).

89. "Uno de los efectos más trágicos de esta vinculación política del protestantismo, es que incentiva más la ignorancia de las causas de fondo en relación con la situación social que vive cada uno de estos países, y con ello se le abre la puerta a teologías extranjerizantes, que buscan falsos chivos expiatorios

de los problemas sociales más apremiantes". Arturo Piedra Solano, "Protestantismo y Sociedad en América Central", *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990): 87-106, cita en la pág. 97.

90. M. Tulio Cajas, *El futuro es vuestro*, pp. 16-17.

91. Liliana Goldin y Brent Metz, "An Expression of Cultural Change: Invisible Converts to Protestatism among Highland Guatemala Mayas", *Ethnology* XXX (1991) 4: 325-338, pág. 331.

92. Bernardo Guerrero, "Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymara", *Cuaderno de Investigación Social*, año VIII, nº 8 (Chile: Centro de Investigación de la Realidad del Norte CIREN, 1984), pp. 1-3.

93. Es interesante lo que B. Guerrero apunta sobre la defensa que un pastor aymara le hizo de Pinochet. Sus palabras bien pudieran pertenecer a un Kaqchikel que habla de Ríos Montt: "Lo dijo Pinochet que debemos reconciliar con nuestro Dios hacedor. Entonces conocimos a Pinochet que el reconoce a Dios. Así que entonces ya entendemos todo evangélico que Pinochet está ayudado por Dios". B. Guerrero, "Movimiento pentecostal, corrientes modernistas", pág. 10. Sobre este particular se extiende la larga reflexión que representa el Capítulo 6 de este trabajo.

94. Waldemar Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981), pág. 167.

95. Marie-Odile Marion, "Evangelización y etnocidio", *México Indígena* 20 (1988) : 49-53, cita en pp. 52-53.

96. Manuela Cantón Delgado, "Protestantismo y violencia en tierras mayas. Los casos de Guatemala y Chiapas", *Antropología* (Madrid) 8 (1994) : 31-58.

97. Para el caso de la comunidad de Ixtepec (Puebla, México), C. Garma Navarro afirma lo siguiente: "La aparición de nuevas agrupaciones religiosas en la comunidad ha creado un papel social completamente nuevo y de alto prestigio, es decir, el pastor o predicador, dirigente de los templos. En el sistema de cargos tradicional tendrían que haber pasado por varios puestos y esperar a ser viejos para obtener el poder que pueden tener dentro de las sectas en el transcurso de pocos años. Además, los 'creyentes' no deben patrocinar fiestas gigantescas ni derrochar su dinero en ellas, sino que, por el contrario, se les inculca la ética protestante de ahorro y moderación, lo cual permite a muchos de los adeptos de estas sectas lograr un progreso económico muy discernible en mejoras materiales. Sin duda, más de algún varón casado debe pensar si en lugar de aceptar una mayordomía, no le convendría más, a él y a su familia, volverse protestantes". Carlos Garma Navarro, "Organización tradicional y protestantismos", *México Indígena* 10 (1986): 51-54, cita en pág. 53. Cabría realmente preguntarse si los conversos se involucran en un acto etnocida, pero la complejidad del problema vuelve a aflorar cuando percibimos que, en último extremo, se trata de un proceso voluntario de sustitución, cuando reparamos en las ventajas que obtiene el converso (de índole tanto espiritual como material) y cuando, al cabo, detectamos que puede tratarse de un proceso de aculturación voluntaria.

98. Kazuyazu Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando (rituales públicos intercomunitarios tzotziles)* (México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, UNACH, 1985), pág. 170.

99. Rodolfo Casillas, "Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional, Chiapas", *Cristianismo y Sociedad* 101 (1989): 73-87, cita en pp. 83-84.

100. La Comisión Permanente del Congreso del Estado de Chiapas, con base en el acuerdo tomado en la sesión ordinaria del 8 de abril de 1992, convocó a instituciones académicas, colegios de profesionales, organizaciones sociales, institutos indigenistas, antropólogos, investigadores sociales, autoridades indígenas, etc., a una "Audiencia Pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas,

costumbres y tradiciones de esos pueblos". La reunión se celebró los días 22 y 23 de abril de 1992. El documento resultante trataba de responder a una larga serie de interrogantes: "¿Cómo resolver el conflicto entre derecho positivo y derecho consuetudinario representado por usos, costumbres y tradiciones?, ¿respetando éstos como piden los indígenas o simplemente aplicando el derecho desde la perspectiva mestiza, como lo exigen otros?, ¿están las garantías individuales por encima de la garantía social del respeto a la cultura de los pueblos indios?, ¿o ésta debe prevalecer como ellos piden?, ¿los indígenas, antes que indígenas, son ciudadanos mexicanos?, ¿cuál es la tradición que impide que el gobierno incida en la vida de las comunidades para evitar impulsos antisociales como estos de las expulsiones y de la violentación de sus relaciones sociales?, ¿es penalizar la solución?", etc.

101. E. Masferrer, "Audiencia Pública sobre las expulsiones", pág. 97.

102. Esta es la conclusión a la que también llega Gossen en su excelente trabajo sobre el protestantismo chamula. Gary H. Gossen, "Vida y muerte de Miguel Kashlán, héroe chamula", en M. Gutiérrez Estévez, coordinador, *Biografías y confesiones de los indios de América* (Madrid: Arbor, 1988), pp. 125-144.

103. William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* (Barcelona: Eds. Península, 1986, 1ª edición de 1902), pág. 149.

104. Samuel Palma y Hugo Villela, "El pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano", *Cristianismo y Sociedad* 109 (1991): 87-95, cita en pág. 91.

105. C. Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas*, pág. 81

106. W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, pp. 156-157. James describía las limitaciones de la sicología para dar cuenta del proceso de la conversión religiosa: "Decir de un hombre que se ha 'convertido' significa, en estos términos, que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía. Ahora bien, si pedís a la psicología que explique cómo se desplaza la excitación en el sistema central de un hombre y por qué los objetivos periféricos se vuelven, en un momento dado, centrales, la psicología habrá de responder que aunque pueda dar una descripción general de lo que sucede, no puede explicar con precisión todas las fuerzas individuales que intervienen", pp. 153-154.

107. A. Van Gennep, *Les rites de passage* (París: Nourry, 1909).

108. Ricardo Falla, *Quiché rebelde (estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1988), pág. 359.

109. Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas*, pág. 80.

110. Idem pág. 82.

111. Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid: Akal, 1985), pp. 78-79.

112. P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar?*, pág. 80.

CAPÍTULO 5

1. Informante de la Iglesia de Cristo Elim.

2. Manuel Gutiérrez Estévez, "Elementos para una semiótica de la autobiografía", pp. 333-343. No dispongo de más datos sobre esta publicación. La cita corresponde a la página 333.

3. Idem pág. 334.
4. M. Gutiérrez Estévez, "Significación de la narrativa biográfica entre los mayas yucatecos", en M. Gutiérrez Estévez y otros, editores, *Biografías y confesiones de los indios de América* (Madrid: Arbor, 1988) pp. 145-176. Cita en pág. 146.
5. Pedro E. Carrasco, "¿Convertir para no transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central. Estudio de una muestra de relatos de conversión", *Cristianismo y Sociedad* 95: 1 (1988): 7-50, cita en pág. 9.
6. M. Gutiérrez Estévez, "Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, pp. 9-20. Cita en pág. 18.
7. P. Carrasco, "¿Convertir para no transformar?", pp. 7-8.
8. Laurence Bardin, *Análisis de contenido* (Madrid: Akal Universitaria, 1986) pp. 29 y 32.
9. Un problema derivado lo constituye la ambigüedad o imprecisión del término "condiciones de producción", que puede atender tanto a variables psicológicas relativas al emisor, como a variables socioculturales o a variables relacionadas con la situación de comunicación o con el contexto de producción del mensaje". L. Bardin, *Análisis de contenido*, pág. 31.
10. Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid: Akal, 1985) pág. 107.
11. M. Gutiérrez Estévez, "Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas", pág. 12.
12. Idem pág. 13.
13. P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar?*, pág. 28.
14. J. Lozano, C. Peña-Marín y G. Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual* (Madrid: Cátedra, 1989) pág. 252.
15. J. Lozano y otros, *Análisis del discurso*, pág. 253.
16. P. Carrasco, "¿Convertir para no transformar?", pp. 8-35.
17. Idem pág. 9.
18. Y es esta otra lectura la que también recoge Carrasco en ese planteamiento suyo que también es dual, y lo hace bajo la denominación de "aspectos fundamentales de la narración". En este apartado hace precisamente referencia a esos ítems que en mi esquema son abordados desde lo que llamo Estructura Secuencial Temática. A su vez, Carrasco desglosa ese apartado en tres, según los momentos del relato en el que hacen su aparición los diversos temas ("aspectos"): vida pre-conversión, evento de conversión y vida posconversión. La selección de los cuatro aspectos fundamentales que distingue en cada uno de los tres momentos, es idéntica para el primero y el tercero de esos momentos (variable socioeconómica, política, psicológica y religiosa), alterándose para el momento central (función de un agente estimulador del evento, ámbito físico y sicoemocional en el que el evento tiene lugar, concepción evolutiva o instantánea del evento de la conversión y alcances religiosos del evento).
19. Vladimir Propp, *Morfología del cuento* (Madrid: Fundamentos, 1971), pág. 33.
20. E. Meletinski, "Estudio estructural y tipológico del cuento", en V. Propp, *Morfología del cuento*, pág. 195.
21. M. Gutiérrez Estévez, "Significación de la narrativa biográfica entre los mayas yucatecos", pág. 172.

22. J. Lozano y otros, *Análisis del discurso*, pág. 253.

23. Idem pág. 158.

24. E. Meletinski, "Estudio estructural y tipológico del cuento", pág. 181.

25. La clasificación frecuencial, piedra angular de la aproximación cuantitativa en el análisis de contenido, es combatida por quienes consideran que no existen pruebas de que lo que aparece más a menudo en un texto sea lo más significativo: la "actitud estructural" concede mayor importancia al sitio que ocupan los elementos que a su número. L. Bardin, *Análisis de contenido*, pág. 160. No defiendo un análisis de mis textos exclusivamente cualitativo, a pesar de que coincido en que "la aproximación no cuantitativa recurre a indicadores no frecuenciales susceptibles de permitir inferencias la presencia (o la ausencia) puede ser un índice tan fructífero (o más) que la frecuencia de aparición". L. Bardin, *Análisis de contenido*, pág. 87. De hecho me he preocupado por establecer con claridad y justificar los criterios de selección de las muestras, he procurado obtener un número de textos a analizar suficientemente amplio como para permitir la detección de algunas regularidades. Me ha interesado la frecuencia pero también la ubicación.

26. L. Bardin, *Análisis de contenido*, pp. 160-161.

27. P. Carrasco, "¿Convertir para no transformar?", pág. 11.

28. En este último sentido, ese "¿Usted se da cuenta?" apela a mis innumerables visitas al "culto de damas" de Elim, durante las cuales he podido asistir a trances y desmayos tan naturales en ella como las lágrimas con las que acompaña la narración.

29. P. Carrasco, "¿Convertir para no transformar?", pág. 44.

30. El análisis categorial, en el que en definitiva se inscribiría esta segunda parte dedicada a la Estructura Secuencial Temática, "funciona por operaciones de descomposición de texto en unidades, seguidas de la clasificación de estas unidades en categorías, según agrupaciones analógicas". L.Bardin, *Análisis de contenido*, pág. 119. Entre las diferentes posibilidades de categorización, el "análisis temático" es el más utilizado y el que he considerado óptimo, dado el material de que dispongo y los objetivos que me he trazado en este apartado dedicado a la E.S.T.

31. P. Carrasco, "¿Convertir para no transformar?", pág. 17.

32. J. Lozano y otros, *Análisis del discurso*, pág. 149.

33. P. Bourdieu, "Espacio social y poder simbólico", en *Cosas dichas por Pierre Bourdieu* (Barcelona: Gedisa, 1988-B) pp. 127-142. Cita en pág. 135.

34. Edmundo Magaña, "Reminiscencias personales de un indio tarëno", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, pp. 177-218. Cita en pág. 184.

35. E. Magaña, "Reminiscencias personales de un indio tarëno", pág. 186. A propósito de la relatividad de "lo real" estamos obligados a citar al fenomenólogo que está en el origen de cierta sociología del conocimiento, Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* (Barcelona: Paidós Básica, 1993); y la obra de P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Madrid: H. F. Martínez de Murguía Editores, 1986): "El interés sociológico en materia de 'realidad' y 'conocimiento' se justifica así inicialmente por el hecho de su relatividad social. Lo que es 'real' para un monje del Tíbet puede no ser 'real' para un hombre de negocios norteamericano", pág. 15.

36. P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar?*, pág. 88.

37. Idem pág. 91.

38. George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana* (Madrid: Cátedra, 1986), pág. 156.

39. Por ejemplo, pensemos qué nos quiere sugerir E. Magaña con la siguiente cita de Wittgenstein: "Si le pregunto a alguien si ha estado alguna vez en China y responde: 'No sé', uno se sorprendería y diría: '¿No sabes?, ¿tienes alguna razón para creer que puedes haber estado en China alguna vez?, ¿estuviste alguna vez cerca de la frontera de China?, ¿o estaban tus padres en China cuando naciste?'. Normalmente los europeos saben si han estado o no en China". E. Magaña, "Reminiscencias personales de un indio tarëno", pág. 185.

40. Jorge Klor de Alva, "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, pp. 49-78. Cita en pág.70.

41. J. Lozano y otrs, *Análisis del discurso*, pág. 89. Citando a Benveniste, Greimas y Courtés.

42. P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar?*, pág. 102.

43. Idem pág. 88.

44. Idem pág. 150.

45. J. Klor de Alva, "Contar vidas: la autobiografía confesional", pág. 53 y 62

46. Idem pág. 68.

47. Idem pág. 72.

CAPÍTULO 6

1. James Clifford, "Sobre la autoridad etnográfica", en J.Clifford, C. Geertz y otros, coordinadores, *El surgimiento de la antropología postmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1991), pp. 141-170. Cita en pág. 167.

2. Dennis Tedlock, "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en *El surgimiento de la antropología postmoderna*, pp. 275-288.

3. Laurence Bardin, *Análisis de contenido* (Madrid: Akal Universitaria, 1986), pág. 134.

4. Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid: Akal, 1985), pág. 28.

5. Idem pág. 53.

6. J. Lozano, C.Peña-Marín y G. Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual* (Madrid: Cátedra, 1989), pág. 252.

7. Si volvemos momentáneamente al Capítulo 5, recordaremos que entonces abordamos la Estructura Secuencial Nativa desde el "análisis de las relaciones o análisis estructural", y la Estructura Secuencial Temática desde el "análisis categorial", sin olvidar ciertos presupuestos del análisis interaccional del discurso, las condiciones de producción, etc. Un tipo de material diferente exige otro acercamiento analítico. Vamos a abordar el discurso bíblico-ideológico desde el "análisis de la enunciación" que, por un lado, "se basa en una concepción de la comunicación como proceso" y, por otro, "funciona esquivando las estructuras y los elementos formales". L. Bardin, *Análisis de contenido*, pág. 131.

   Esa concepción entiende el discurso no como producto acabado sino como momento de un proceso

de elaboración, lo que explica contradicciones, incoherencias e inconclusiones, "y esto es particularmente manifiesto en las conversaciones en las que la producción es a la vez espontánea y está forzada por la situación". En el recurso a la enunciación "los indicadores formales informan acerca del proceso, y la comprensión de éste facilita la señalización y la interpretación de los contenidos". La entrevista no directiva constituye, por su parte, la vía privilegiada de acceso al tipo de material idóneo para esta clase de análisis: proporciona un tipo de discursos dinámicos en los que forma y pensamiento se imbrican y transforman en múltiples niveles, que el análisis tratará de aprehender. En este sentido, Bardin destaca los discursos portadores de ideología como especialmente aptos para este tipo de análisis. En él, la validez es el resultado de "la coherencia interna entre los distintos rasgos significativos", por lo que distingue el "análisis temático" ("transversal, que corta al conjunto de las entrevistas por una red de categorías proyectada sobre los contenidos") y el "análisis de la enunciación" ("cada entrevista es estudiada en sí misma como una totalidad organizada y singular"). L. Bardin, *Análisis de contenido*, pp. 132-136.

8. Se trata de una pregunta que incorporé a la estructura general de la entrevista a partir de 1991, tras la victoria de Serrano Elías.

9. Debo al abogado D. Rafael López Campos (que atendió con gran entusiasmo mis dudas) un excelente trabajo realizado especialmente para esta tesis doctoral. El trabajo, detallado y con gran apoyo bibliográfico y documental, lleva por título *Nota sobre el plan de partición de Palestina en la Organización de las Naciones Unidas. El voto de Guatemala* (Universidad de Sevilla: inédito, 1993).

10. Aunque la bibliografía manejada por López Campos demuestra que no faltan los historiadores que también atribuyen ese papel a Guatemala.

11. R. López Campos, *Nota sobre el plan de partición*, pág. 11.

12. Elisabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Barcelona: Argos Vergara, 1983) pág. 270.

13. Carlos Benjamín Lara, "Iglesias evangélicas y conflicto político en El Salvador", *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990):107-121, cita en pág. 111.

14. Son palabras de Efraín Ríos Montt, tomadas del pie de una fotografía perteneciente a la exposición "Presidentes de Guatemala", celebrada en el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica de Antigua Guatemala.

15. David Stoll, *"Jesus is Lord of Guatemala". Evangelical Reform in a Death Squad State* (California: Stanford University, 1991-B). Borrador cedido por el autor, pág. 5.

16. Harold Caballeros, Pastor general de El Shaddai, 25 de agosto de 1991.

17. En el Capítulo 4 aclaramos la connotación católica que el término "carismático" tiene en Guatemala, no así en los Estados Unidos.

18. Como ya vimos con el informante 23 en el apartado D) de la entrevista.

19. P. Bourdieu, "Espacio social y poder simbólico", en *Cosas dichas por Pierre Bourdieu* (Barcelona: Gedisa, 1988-B), pp. 127-142. Cita en pág. 131.

20. Jorge Serrano Elías, *La participación del cristiano en la vida pública* (Miami, Florida: Unilit, 1990).

21. Kenneth W. Underwood, "Protestantismo, pensamiento político del", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 1977, pp. 587-592. Cita en pág. 588.

22. K. W. Underwood, "Protestantismo, pensamiento", pp. 587 y 590.

CAPÍTULO 7

1. David Stoll, *Is Latin American Turning Protestant?* (Berkeley: Unversity of California Press, 1990), pág. 180.
2. Virginia Garrard-Burnett, "A History of Protestantism in Guatemala" (Tesis doctoral, Tulane University, New Orleans, 1986), pp. 229-230.
3. Que llevó la paz a los Altos guatemaltecos. La paz de los cementerios clandestinos: más de doscientos en toda Guatemala.
4. Son palabras del mismo Serrano Elías, recogidas por V. Garrard-Burnett, *A History of Protestantism in Guatemala*, pág. 232.
5. Este plan reformador guarda escasas similitudes con el propuesto por la Teología de la Liberación. En este último caso las propuestas están más firmemente arraigadas a la tierra y entienden que la contienda ha de librarse "aquí abajo". Este es un punto en el que comulgan las iglesias evangélicas y la ortodoxia católica: los teólogos de la liberación y la Iglesia de los Pobres han arruinado la trascendencia del plan de Dios, se alinean con los hombres y mujeres lejos de las regiones celestes y se envenenan de marxismo: "Todos pensaban que después de Cuba, Guatemala sería la segunda en caer, pero Jesucristo la ha preservado del comunismo", me explicaba un joven de la Iglesia Maranatha, perteneciente a la Misión Cristiana Elim, en el verano de 1990.
6. Virgilio Zapata, *Historia de la obra evangélica en Guatemala* (Guatemala: Génesis Publicidad, 1982) pág. 137.
7. David Stoll preguntaba así a sus informantes (obteniendo de ellos respuestas significativamente evasivas): "Si el protestantismo ayudó a los campesinos a controlar sus hábitos alcohólicos, ¿podrá disuadir a legisladores y coroneles de sus abusos?". D. Stoll, *"Jesus is Lord of Guatemala". Evangelical Reform in a Death Squad State* (California: Stanford University, 1991-B). Borrador cedido por el autor, pág. 20.
8. José Luis García García, "El uso del espacio: conductas y discursos", en J.A. González Alcantud y M. González Molina, editores, *La tierra. Mitos, ritos y realidades* (Barcelona: Anthropos, 1991-A), pp. 400-411. Cita en pág. 402.
9. J. L. García, "El uso del espacio: conductas y discursos", pág. 410
10. Idem pág. 403
11. Aunque susceptibles de ser manipuladas por quienes tienen capacidad de hacerlo, inscribiendo para ello en los parámetros del discurso religioso la orientación que dictan sus propios intereses.
12. Esto ha sido repetidamente señalado por Marta Casaus. Veánse todas las referencias a su obra en los dos primeros apartados del Capítulo 3.
13. Honorio Velasco, "Palabras y rituales, palabras en rituales, palabras rituales", en J.A. Fernández de Rota, editor, *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica* (La Coruña: Editorial do Castro, 1989-A), pp. 165-183. Cita en pág. 167.
14. D. Stoll, *"Jesus is Lord of Guatemala"*, pág. 17.
15. H. Velasco, "Palabras y rituales, palabras en rituales", pág. 170.

CONCLUSIONES

1. Informante de la Iglesia de Cristo Elim de San Antonio Aguascalientes.

2. Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (Madrid: Taurus, 1988-A), pp. 227-228.

3. Virgilio Zapata, *El evangelista* (Guatemala: Editorial Latina, 1988), pág. 59.

4. Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México, D. F.: Cupsa, 1990-A), pág. 12.

5. Gary H. Gossen, "Vida y muerte de Miguel Kashlán, héroe chamula", en M. Gutiérrez Estévez, coordinador, *Biografías y confesiones de los indios de América* (Madrid: Arbor, 1988), pp. 125-144. Pág. 127.

6. Marta Casaus, "La ideología de la clase dominante guatemalteca. Estructura, práctica política e ideología del núcleo oligárquico" (Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid), pág. 348.

7. P. Bourdieu, "Espacio social y poder simbólico", en *Cosas dichas por Pierre Bourdieu* (Barcelona: Gedisa, 1988-B), pp. 127-142. Cita de la pág. 129.

Referencias bibliográficas

Juan José Acero, Eduardo Bustos y Daniel Quesada, *Introducción a la filosofía del lenguaje* (Madrid: Cátedra, 1985).

S. L. Adleson y otros, "Historia social y testimonio orales", en *Cuicuilco* 22 (México, D.F.: INAH, 1990).

Gabriel Aguilera Peralta y Jorge Romero Imery, *Dialéctica del terror en Guatemala* (Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1981).

Domingo Alcántara Matos, *Cien años de presencia protestante en Centroamérica* (Chile: Prensa Latinoamericana, 1973).

Isidoro Alonso, *La Iglesia en América Central y el Caribe* (Madrid: Feres Friburgo, 1962), IV.

Gonzalo Aguirre Beltrán, "Secularización de la fiesta", en *México Indígena* 6 (México, D.F.: INI, 1985), pp. 13-16.

P. Flaviano Amatulli, *La iglesia católica y las sectas protestantes* (México, D.F.: Editoras Paulinas, 1990).

Joseph Anfuso y David Sczepanski, *He Gives, He Takes Away. The True Story of Guatemala's Controversial Former President Efraín Ríos Montt* (Eureka, California: Radiance Publications, 1983).

Sheldon Annis, *God and Production in a Guatemala Town* (Austin: University of Texas Press, 1988).

Jorge Luís Arriola, "El alcoholismo como problema social en el grupo indígena", en *Cuadernos de Antropología* 4 (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1965), pp. 19-30.

Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", en *Man* 18 (1983), pp. 237-259.

John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (Barcelona: Paidós, 1990).

Fernando Azuela, *¿Te atacan los protestantes?*, folleto (Guatemala, 1987).

Gonzalo Baez Camargo, *El protestantismo en Iberoamérica* (Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1945).

Ineke Bakker, "María a los ojos de una mujer evangélica", en *Cristianismo y Sociedad* 77-78 (1983), pp. 43-45.

Georges Balandier, *Antropología política* (Barcelona: Editores Península, 1969).

Laurence Bardin, *Análisis de contenido* (Madrid: Akal Universitaria, 1986).

Jean Pierre Bastian, "Para una aproximación teórica al fenómeno religioso protestante en América Central", en *Cristianismo y Sociedad* 85: 3 (1985), pp. 61-68.

———, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica-Colegio de México, 1989).

———, *Historia del protestantismo en América Latina* (México, D.F.: Cupsa, 1990-A).

———, "The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective", en *Latin American Research Review* 28: 2 (1993), pp. 33-61.

———,"Aproximación socio-histórica al fenómeno religioso protestante en México", Seminario impartido en CIESAS, San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México) (9 y 10 de julio de 1990-B).

James A. Beckford, *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements* (London y New York: Tavistock Publications, 1985).

———, *New Religious Movement and Rapid Social Change* (Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1986).

Robert N. Bellah, "Sociología de la religión", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Barcelona: Aguilar, 1977), pp. 227-233.

Carlos Benjamín Lara, "Iglesias evangélicas y conflicto político en El Salvador", en *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990), pp. 107-121.

Peter L. Berger, y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Madrid: H. F. Martínez de Murguía Editores, 1986).

Fernando Antonio Bermúdez, *¿Qué son las iglesias y sectas protestantes? Guía de orientación para católicos* (México, D.F.: Centro de Estudios Ecuménicos, 1988).

———,*Cristo muere y resucita en Guatemala* (México, D.F.: Cupsa, s/f).

Phillip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984).

André Billette, "Se raconter une historie... Pour une analyse révisée de la conversion" en *Social Compass* XXIII: 1 (1976), pp. 47-56.

Maurice Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* (London: The Athlone Press, 1989).

Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación (contradicciones de la identidad étnica en el México actual)* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1988).

Leonardo y Clodovis Boff, "El grito de la pobreza a partir de la fe", en *Cristianismo y liberación en América Latina*, Cayetano de Lella, editor (México, D.F.: Editores Nuevomar, 1984), pp. 213-222.

Thomas E. Bogenschild, *The Roots of Fundamentalism in Western Guatemala, 1900-1944*, Fondos del Colegio de México (Berkeley, California: University of California, 1991).

George C. Bond, "Ancestors and Protestants: Religious Coexistence in the Social Field of a Zambian Community", en *American Ethnologist* 14: 1 (1987), pp. 55-72.

Barbara Boudewijnse y otros, editores, *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño* (San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1991).

Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?. Economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid: Akal, 1985).

———,*La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (Madrid: Taurus, 1988-A).

———,"Espacio social y poder simbólico", en *Cosas Dichas por Pierre Bourdieu* (Barcelona: Gedisa, 1988-B), pp. 127-142.

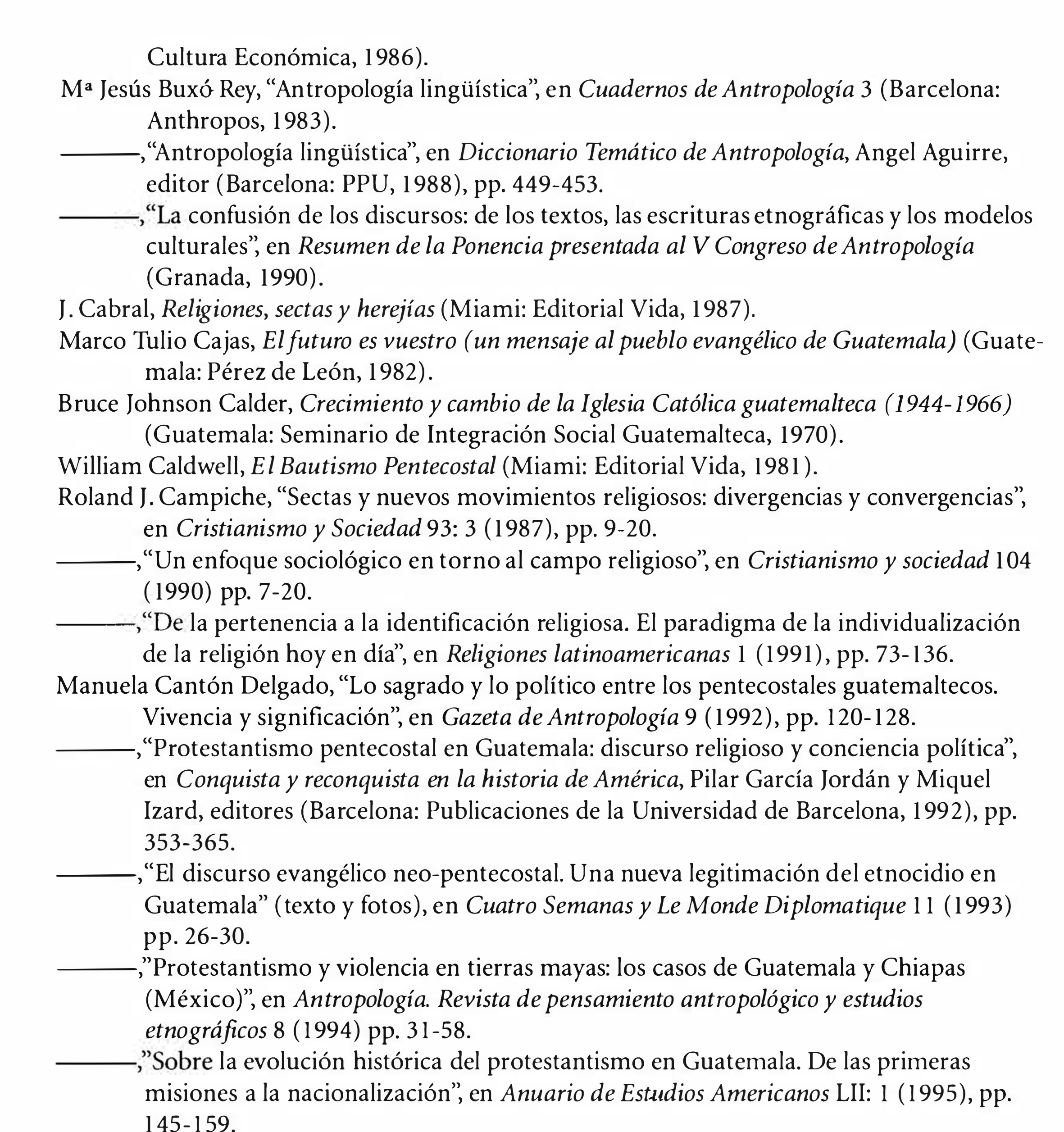
———, "Los usos del 'pueblo'", en *Cosas dichas por Pierre Bourdieu* (Barcelona: Gedisa, 1988-B), pp. 153-157.

Douglas E. Brintnall, *Revolt against the Dead: the Modernization of a Maya Community in the Highlands of Guatemala* (New York: Gordon and Breach, 1979).

L. B. Brown, editor, *Advances in the Psychology of Religion* (Oxford: Pergamon Press, 1985).

Elisabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Barcelona: Argos Vergara, 1983).

Jeffrey Burton Russell, *Satanás. La primitiva tradición cristiana* (México, D.F.: Fondo de



Cultura Económica, 1986).

Mª Jesús Buxó Rey, "Antropología lingüística", en *Cuadernos de Antropología* 3 (Barcelona: Anthropos, 1983).

———,"Antropología lingüística", en *Diccionario Temático de Antropología*, Angel Aguirre, editor (Barcelona: PPU, 1988), pp. 449-453.

———,"La confusión de los discursos: de los textos, las escrituras etnográficas y los modelos culturales", en *Resumen de la Ponencia presentada al V Congreso de Antropología* (Granada, 1990).

J. Cabral, *Religiones, sectas y herejías* (Miami: Editorial Vida, 1987).

Marco Tulio Cajas, *El futuro es vuestro (un mensaje al pueblo evangélico de Guatemala)* (Guatemala: Pérez de León, 1982).

Bruce Johnson Calder, *Crecimiento y cambio de la Iglesia Católica guatemalteca (1944-1966)* (Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1970).

William Caldwell, *El Bautismo Pentecostal* (Miami: Editorial Vida, 1981).

Roland J. Campiche, "Sectas y nuevos movimientos religiosos: divergencias y convergencias", en *Cristianismo y Sociedad* 93: 3 (1987), pp. 9-20.

———,"Un enfoque sociológico en torno al campo religioso", en *Cristianismo y sociedad* 104 (1990) pp. 7-20.

———,"De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día", en *Religiones latinoamericanas* 1 (1991), pp. 73-136.

Manuela Cantón Delgado, "Lo sagrado y lo político entre los pentecostales guatemaltecos. Vivencia y significación", en *Gazeta de Antropología* 9 (1992), pp. 120-128.

———,"Protestantismo pentecostal en Guatemala: discurso religioso y conciencia política", en *Conquista y reconquista en la historia de América*, Pilar García Jordán y Miquel Izard, editores (Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1992), pp. 353-365.

———,"El discurso evangélico neo-pentecostal. Una nueva legitimación del etnocidio en Guatemala" (texto y fotos), en *Cuatro Semanas y Le Monde Diplomatique* 11 (1993) pp. 26-30.

———,"Protestantismo y violencia en tierras mayas: los casos de Guatemala y Chiapas (México)", en *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos* 8 (1994) pp. 31-58.

———,"Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala. De las primeras misiones a la nacionalización", en *Anuario de Estudios Americanos* LII: 1 (1995), pp. 145-159.

Pedro E. Carrasco, "¿Convertir para no transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central. Estudio de una muestra de relatos de conversión", en *Cristianismo y Sociedad* 95: 1 (1988), pp. 7-50.

Francisco Cartaxo Rolim, "El pentecostalismo a partir del pobre", en *Cristianismo y sociedad* 95 (1988), pp. 51-69.

Marta Casaus Arzú, *La ideología de la clase dominante guatemalteca. Estructura, práctica política e ideología del núcleo oligárquico* (Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1988).

———,"La metamorfosis de las oligarquías centroamericanas", en *Centroamérica. Balance de la década de los 80, una perspectiva regional*, Marta Casaus y Rolando Castillo,

coordinadores (Madrid: CEDEAL, 1993), pp. 265-322.
Rodolfo Casillas, "Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional, Chiapas", en *Cristianismo y Sociedad* 101 (1989), pp. 73-87.
Ernst Cassirer, "Mito y religión", en *Antropología filosófica* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983).
R. W. Casson, "Schemata in cognitive Anthropology", en *Annual Review of Anthropology* 12 (1983), pp. 429-462.
Rolando Castillo Quintana, "La década de la pobreza en Centroamérica: 1980-1990", en *Centroamérica. Balance de la década de los 80, una perspectiva regional*, Marta Casaus Arzú y Rolando Castillo Quintana, coordinadores, (Madrid: CEDEAL, 1993).
CELAM, *Sectas en América Latina* (Guatemala: Imprenta Gutemberg, 1982).
Centroamérica. "Comunicado del ejército Guerrillero de los Pobres a los cristianos que luchan junto al pueblo", en *Centroamérica, cristianismo y revolución: documentos de algunas organizaciones populares centroamericanas acerca de la participación de los cristianos en la revolución*, 1980.
José Luis Chea, *Guatemala. La cruz fragmentada* (Costa Rica: Editorial DEI, 1989).
Paul Yonggi Cho, *Los grupos familiares y el crecimiento de la Iglesia* (Miami: Editorial Vida, 1982).
———, *Oración: La clave del avivamiento* (Guatemala: Editorial Betania, 1990).
Syn-Duk Choi, "A Comparative Study of Two New Religious Movements in the Republic of Korea: The Unification Churh and the Full Gospel Central Church", en *New Religious Movements and Rapid Social Change*, James A. Beckford, editor (Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1986).
Pierre Clastres, *Investigaciones en Antropología política* (Barcelona: Gedisa, 1987).
James Clifford, "Sobre la alegoría etnográfica", en *Retóricas de la antropología*, James Clifford y George E. Marcus Clifford, editores (Madrid: Júcar, 1991), pp. 151-182.
———, "Sobre la autoridad etnográfica", en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, James Clifford, Clifford Geertz y otros, coordinadores (Barcelona: Gedisa, 1991).
James Clifford y George E. Marcus, *Retóricas de la Antropología* (Barcelona: Júcar, 1991).
Colección. *Algunos aspectos de la Teología de la Liberación 95* (Madrid: Colección Documentos y Estudios, 1984).
Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica y Centro de Estudios Ecuménicos, "La iglesia en Centroamérica: Guatemala, El Salvador, Honduras, y Nicaragua: información y análisis" (México, D.F.: Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica, Centro de Estudios Ecuménicos, 1990).
Miguel Concha Malo y otros, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México* (México, D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales, 1986).
Conferencia Episcopal de Guatemala, "Carta Pastoral. Para construir la paz", en *Cristianismo y liberación en América Latina*, Cayetano de Lella, editor (México, D.F.: Editores Nuevomar, 1984), pp. 175-182.
José Daniel Contreras Reynoso, *Breve historia de Guatemala* (Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1987).
Crecimiento, "El crecimiento de la derecha religiosa en Centroamérica" (New Mexico, 1987).
Revista *Crónica*, "Guerra de credos", (Guatemala, 26 de enero, 1989).

Salvatore Cucchiari, "'Adapted for heaven': conversion and culture in Western Sicily", en *American Ethnologist* 15 (1988), pp. 417-441.
———, "Between Shame and Sanctification: Patriarchy and its Transformation in Sicilian Pentecostalism", en *American Ethnologist* 17: 4 (1990), pp. 685-707.
Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1990).
Rafael Cuevas del Cid, *Los derechos humanos en Guatemala; teoría y realidad* (Universidad Autónoma de Sinaloa: Colección Nuestro Continente, 1980).

Prudencio Damboriena, *El protestantismo en América Latina* (Bogotá, Colombia: Feres-Friburgo, 1962), II.
Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, editores, *Formas modernas de religión* (Madrid: Alianza Editorial, 1994).
Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1970).
James W. Dow, *Santos y supervivencias* (México, D.F.: INI, 1990).
André Droogers, "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile", en *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, Barbara Boudenwijse y otros, editores (Costa Rica: Editorial DEI, 1991), pp. 17-42.
Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1991).
Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Akal, 1982).
Samuel Noah Eisenstadt, "The Protestant Ethic Thesis in an Analytical and Comparative Framework", en *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Samuel N. Eisenstadt, editor (New York: Basic Books, 1968), pp. 3-45.
———, *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1972).
Gary S. Elbow, "Etnografía de tres pueblos del altiplano guatemalteco" en *Guatemala Indígena* 9: 3-4 (1974) pp. 15-27.
Javier Elguea, *Las teorías del desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional* (México, D.F.: Colegio de México, 1989).
Gennet M. Emery, *Protestantism in Guatemala: Its Influence on the Bicultural Situation with Reference to the Roman Catholic Background*, en *Sondeos* 65 (México, D.F.: CIDOC, Centro Intercultural de Documentación, 1970).
Exhortación: *Exhortación Pastoral de los Obispos del Estado de Veracruz sobre el Proselitismo Protestante* (Folleto, 1987).
Andrés Fábregas Puig y otros, *Religión y sociedad en el Sureste de México* (México, D.F.: CIESAS del Sureste, 1989), II.
Ricardo Falla, *Quiché Rebelde (Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché)* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1980).
Alfredo Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría* (Madrid: Taurus, 1979).
Carlos Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo. Ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala* (San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1991).
Ephraim Fischoff, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of Contro-

versy", en *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View,* Samuel N. Eisenstadt, editor (New York: Basic Books, 1968), pp. 67-86.
Joshua Fishman, *Sociología del lenguaje* (Madrid: Cátedra, 1988).
Patricia Fortuny, *Religión y sociedad en el Sureste de México* (México, D.F.: CIESAS del Sureste, 1989), V.
Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI Editores, 1991).
José Luis García García, "El discurso del nativo sobre su propia cultura. Análisis de un Concejo asturiano" en *Fueyes Dixebraes de Lletres Asturianes* 23 (1988-A), pp. 113-124.
———, "El tiempo cotidiano en Vilanova D'Oscos", en *Enciclopedia Temática de Asturias* 9 (1988-B), pp. 13-30.
———, "El uso del espacio: conductas y discursos", en *La tierra. Mitos, ritos y realidades,* J. A. González Alcantud y M. González Molina, coordinadores (Barcelona: Anthropos, 1991-A), pp. 400-411.
———, "¿Qué tienen que ver los españoles con lo que los antropólogos saben de ellos?", en *La tierra. Mitos, ritos y realidades,* María Cátedra, editora (Barcelona: Júcar, 1991-B), pp. 109-125.
José Luis García García y otros, *Rituales y proceso social* (Madrid: Ministerio de Cultura, 1991).
Jorge Mario García Laguardia, *La reforma liberal en Guatemala* (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1985).
Jesús F. García Ruíz, "Las sectas fundamentalistas en Guatemala", en *Cuadernos del CITGUA (Ciencia y Tecnología para Guatemala)* 4 (1985), pp. 1-25.
Carlos Garma Navarro, "Organización tradicional y protestantismos", en *México Indígena* 10 (1986), pp. 51-54.
———, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México* 76 (México: INI, 1987).
———, "Iglesia y Estado: una relación difícil", en *México Indígena* 20 (1988) pp. 28-33.
———, "Liderazgo, mensaje religioso y contexto social", en *Cristianismo y Sociedad* 95: 1 (1988), pp. 89-99.
———, "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", en *Cristianismo y Sociedad* 101 (1989), pp. 89-101.
Virginia Garrard-Burnett, *A history of Protestantism in Guatemala* (Disertación de Doctorado, Tulane University, New Orleans, 1986).
———, "Protestantism in rural Guatemala, 1872-1954", en *Latin American Research Review* 24: 2 (1989), pp. 127-142.
———, "Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920", en *Mesoamérica* 19 (1990), pp. 13-32.
———, "Protestantism in Latin America", en *Latin American Research Review* 27: 1 (1992), pp. 218-230.
Virginia Garrard-Burnett y David Stoll, editores, *Rethinking Protestantism in Latin America* (Philadelphia: Temple University Press, 1993).
Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso nahuatl y maya* (México: U.N.A.M., 1990).
Clifford Geertz, "Estudio antropológico" (de la religión), en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Barcelona: Aguilar, 1977), pp. 220-226.
———, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1988).
———, "La religión como un sistema cultural", en *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1988), pp. 87-117.

———,*El antropólogo como autor* (Barcelona: Paidós, 1989).
———,*Observando el Islam* (Barcelona: Paidós, 1994).
Clifford Geertz, James Clifford & otros, *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Carlos Reynoso, compilador (México, D.F.: Gedisa, 1991).
Carlos Gehlert Mata, *Vida, enfermedad y muerte en Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1980).
Ernest Gellner, *Postmodernismo, razón y religión* (Barcelona: Paidós, 1994).
Lesley Gill, "Like a veil to cover them: Women and the Pentecostal Movement in La Paz", en *American Ethnologist* 17: 4 (1990), pp. 708-721.
Gilberto Giménez, "Sectas religiosas en el Sureste", en *Cuadernos de la Casa Chata* 161 (México, D.F.: CIESAS del Sureste, s/f).
F. Giobellina Brumana y Elda González Martínez, *Spirits from the Margin. Umbanda in Sâo Paulo* (Suecia: Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 1989).
Liliana R. Goldin y Brent Metz. "An Expression of Cultural Change: Invisible Converts to Protestantism among Highland Guatemala Mayas", en *Ethnology* XXX: 4 (1991), pp. 325-338.
Aurora González Echevarría, *La construcción teórica en antropología* (Barcelona: Anthropos, 1987).
Tomás S. Goslin, *Los evangélicos en América Latina* (Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1956).
Gary H. Gossen, "Vida y muerte de Miguel Kashlan, héroe chamula", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez, coordinador (Madrid: Arbor, 1988), pp. 125-144.
Guatemala. *Encuesta nacional socio-demográfica* (Guatemala: Instituto Nacional de Estadística, 1986-1987).
Guatemala. *Perfil Estadístico de Guatemala. Indicadores Económicos y Sociales* (Guatemala: Instituto Nacional de Estadística, 1988-1993).
Guatemala. *Guatemala. Estimaciones de población urbana y rural por Departamento y Municipios* (Guatemala: Instituto Nacional de Estadística, 1990-1995).
Alfredo Guerra Borges, *Compendio de geografía económica y humana de Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1986).
Bernardo Guerrero, "Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymara", en *Cuaderno de Investigación Social* VIII (Chile: Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CIREN), 1984), pág. 8.
Manuel Gutiérrez Estévez, "Elementos para una semiótica de la autobiografía" (s/n, s/f), pp. 333-343.
Manuel Gutiérrez Estévez y otros, "Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas" y "Significación de la narrativa biográfica entre los mayas yucatecos", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, Manuel Gutiérrez, coordinador (Madrid: Arbor, 1988), pp. 9-20 y 145-176.
Carlos Guzmán Böckler, *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala* (México, D.F.: SEP/CIESAS, 1986).
Carlos Guzmán Böckler y J. L. Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico social* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1972).
Neil Harvey, "Power and Resistence in Contemporary Chiapas". Ponencia presentada en el taller de investigación titulado *Power and Ethnicity in Guatemala and Chiapas* (Austin: University of Texas, 1992).

Hechos. *Hechos* 18 (revista evangélica) (Guatemala, 1992).
Paul Heelas, "Social anthropology and the psychology of religion", en *Advances in the psychology of religión*, L. B. Brown, editor (Oxford: Pergamon Press, 1985).
Claude Heller, compilador, *El ejército como agente de cambio social* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980).
Angela Hoekstra, "Pentecostalismo rural en Pernambuco (Brasil). Algo más que una protesta simbólica", en *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo. latinoamericano y caribeño*, Barbara Boudewijse y otros, editores (Costa Rica: Editorial DEI, 1991), pp. 43-56.
Mary Patricia Holleran, *Church and State in Guatemala* (New York: Octagon Books, 1974).
Eugene Huck y Edward H. Moseley, editores, *Militarists, Merchants and Missionaries: US Expansion in Middle America* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1970).
Laënnec Hurbon, "Nuevos Movimientos Religiosos en el Caribe" en *Cristianismo y Sociedad* 93 (1987), pp. 37-63.
Jesús Ibáñez, *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1994).
Informe. *Informe de un genocidio. Los refugiados guatemaltecos* (México, D.F.: Editores La Paz, 1982).
William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* (Barcelona: Editores Península, 1986, 1ª edición, 1902).
Harry M. Johnson, "Ideología y sistema social", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Barcelona: Aguilar, 1977), pp. 607-615.
Fred Jongkind, "Ética protestante y progreso económico. Las colonias agrarias holandesas calvinistas en Argentina y Brasil", en *Cristianismo y Sociedad* 99 (1989) pp. 83-99.
Frans Kamsteeg, "Pastor y discípulo, líderes y laicos entre los pentecostales de Arequipa", en *Cristianismo y Sociedad* 106 (1990) pp. 59-75.
Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* (Madrid: Anaya, 1991).
Jorge Klor de Alva, "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez, coordinador (Madrid, Arbor, 1988), pp. 49-78.
Nikos Kokosalakis, "Orientaciones cambiantes en sociología de la religión", en *Cristianismo y sociedad* 104 (1990), pp. 41-50.
Jaime Labastida, "Centroamérica y Estados Unidos: insurgencia y mesianismo despótico", en *Centroamérica. Crisis y política internacional*, CECADE CIDE (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1985).
George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana* (Madrid: Cátedra, 1986).
Christian Lalive D'Epinay, "La Iglesia Evangélica y la Revolución Latinoamericana". *Conferencia* presentada en la Consulta del ISAL en Piriapolis (Uruguay), el 12 de diciembre de 1967. Es fotocopia del original mecanografiado. (México, D.F.: Fondos del Colegio de México).
———, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968).
Roger N. Lancaster, *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua* (New York: Columbia University Press, 1988).

Edmund Leach, *Cultura y comunicación (la lógica de la conexión de los símbolos)* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1985).
Ivon Le Bott, *La Iglesia y el movimiento indígena en Guatemala* 31 (Guatemala: Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1987).
Michel Le Guern, *La metáfora y la metonimia* (Madrid: Cátedra, 1985).
Cayetano de Lella, "El papel del Instituto sobre Religión y Democracia en la ofensiva neoconservadora", en *Cristianismo y liberación en América Latina*, Cayetano de Lella, compilador (México, D.F.: Editores Nuevomar, 1984).
Ted C. Lewellen, *Antropología Política* (Barcelona: Editores Bellaterra, 1985).
Gordon Lindsay, *La segunda venida de Cristo*. A Christ For the Nations Inc. Book. (Folleto, s/f).
———,*Señales de la pronta venida de Cristo*. A Christ For the Nations Inc. Book (Folleto, s/f).
Rafael López Campos, *Nota sobre el plan de partición de Palestina de la Organización de las Naciones Unidas. El voto de Guatemala* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1993, inédito).
Miguel Mª López Coira, "La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica, o la mirada interior", en *Los españoles vistos por los antropólogos*, María Cátedra, editora (Barcelona: Júcar Universidad, 1991).
Miguel Mª López Coira y Angel Díaz de Rada, "Los antropólogos vistos por sí mismos. Un planteamiento para el análisis de la reversibilidad" (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1991, inédito).
Fortuny Loret de Mola, "Movimientos religiosos minoritarios en el Yucatán rural de hoy", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines* (I Coloquio UNAM) (México, D.F.: Barbro Dahlgren Editora, 1987).
William George Lovell, "Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective" en *Latin American Research Review* 23: 2 (1988), pp. 25-57.
Jorge Lozano, "Introducción, selección y notas", en *Semiótica de la cultura*, Jurij M. Lotman y Ecuela de Tartu (Madrid: Cátedra, 1979).
Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual* (Madrid: Cátedra, 1989), pp. 9-40.

Edmundo Magaña, "Reminiscencias personales de un indio tarëno", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez, coordinador (Madrid: Arbor, 1988), pp. 177-218.
Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión* (Barcelona: Ariel, 1974).
Antonio Mandly, "Identidad y lenguaje", en *Fundamentos de antropología* 1 (1992) pp. 75-83.
———,"El cante contra el discurso", en *El Folk-Lore Andaluz* 8 (1992), pp. 11-19.
H. C. Mansilla, "La herencia ibérica y la persistencia del autoritarismo en América Latina" en *Cristianismo y sociedad* 100 (1989), pp. 81-94.
Marie-Odile Marion, "Evangelización y etnocidio", en *México Indígena* 20 (1988), pp. 49-53.
Cecilia L. Mariz, "Pentecostalismo y alcoholismo entre los pobres del Brasil", en *Cristianismo y Sociedad* 105 (1990), pp. 39-44.
Edmond Mark y Dominique Picard, *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación* (Barcelona: Paidós, 1992).
Sidney D. Markman, "Extinción, fosilización y transformación de los 'pueblos de indios' del Reino de Guatemala", en *Mesoamérica* 14 (1987), pp. 407-427.

David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1991).

Manuel Marzal, *El sincretismo iberoamericano* (Lima: Universidad Pontificia, 1985).

———, "Las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes de la gran Lima", en *Anthropologica* V: 5 (1987), pp. 201-257.

———, "Hernando Hacas Poma y Ezequiel Atacusi Gamonal, resistencia y creatividad de la cultura andina", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, M. Gutiérrez Estévez, coordinador (Madrid: Arbor, 1988), pp. 79-124.

———, "Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo", en *Cristianismo y Sociedad* 106 (1990), pp. 9-42.

Elio Masferre, "Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina", en *Religiones Latinoamericanas* 1 (1991), pp. 43-56.

Jean-François Mayer, "El mundo de los nuevos movimientos religiosos", en *Cristianismo y sociedad* 93: 3 (1987), pp. 37-64.

Guillermo Meléndez, editor, *¡Queremos la paz!. Documento de organizaciones y grupos cristianos sobre la paz en Centroamérica.* Declaración sobre América Central: VI Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias (Vancouver, Canadá, 1983).

———, "Iglesia católica y conflicto social en América Central", en *Cristianismo y Sociedad* 89 (1986), pp. 23-48.

———, "Para entender la actual crisis regional", en *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990-A), pp. 7-18.

———, "La iglesia católica centroamericana en la década de los ochenta", en *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990-B), pp. 19-40.

Tristán Melendreras Soto, "El panorama económico de Guatemala en cifras, cuadros y gráficas", en *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala* 15 (1991), pp. 42-51.

E. Meletinski, "Estudio estructural y tipológico del cuento", en *Morfología del cuento*, Vladimir Propp, editor (Madrid: Editorial Fundamentos, 1971).

Thomas R. Melville, "The Catholic Church in Guatemala", en *Cultural Survival Quarterly* 7: 1 (1983), pp. 23-27.

Memoria de la *Audiencia Pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos* (México, D.F.: Honorable Congreso del Estado de Chiapas, 1992).

México Indígena. Religión. Serie monográfica 20, (1988).

José Míguez Bonino, "La actitud política de los protestantes en América Latina", en *Noticiero de la Fe* XXXVII: 9 (Buenos Aires, Julio de 1972), pp. 4-9.

———, "Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar, 1976-1983", en *Cristianismo y sociedad* 83 (1985), pp. 81-85.

Rubert J. Miller, *La Iglesia y el Estado en el tiempo de Justo Rufino Barrios* (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1976).

Emilio Mitre, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico* (Madrid: Istmo, 1980).

Brian Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión* (Barcelona: Paidós, 1995).

Blanca Muratorio, "Protestantism and Capitalism Revisited in Rural Highlands of Ecuador", en *The Journal of Peasant Studies* 8: 1 (1980), pp. 37-60.

Hugo Murillo-Jiménez y Rosa Mª Pochet, "La Iglesia Católica en el conflicto social centroamericano", en *Cristianismo y Sociedad* 89 (1986), pp. 7-22.
June Nash, "Protestantism in an Indian Village in Western Guatemala Highlands", en *Alpha Kappa Deltan* 30, Special Issue (1960), pp. 49-58.
Manning Nash, *Los mayas en la era de la máquina* (Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1970).
Geoffrey K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity* (London: Routledge & Kean Paul, 1987).
Wilton M. Nelson, *Protestantism in Central America* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984).
Gary North, *Heredarán la tierra. Esquemas bíblicos para la economía política* (Tyler, Texas: Institute for Christian Economics, 1987).
Victoria Novelo, "Antropología y testimonios orales", en *Cuicuilco* 22 (1990), pp. 27-45.
Kazuyazu Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando (rituales públicos intercomunitarios tzotziles)* (México: Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, 1985).
Thomas F. O'Dea, "Sectas y cultos", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Barcelona: Aguilar, 1977), pp. 512-516.
Sandra L. Orellana, "Idols and Idolatry in Highland Guatemala", en *Ethnohistory* 28: 2 (1981), pp. 157-177.
Ari Pedro Oro, "Religiones pentecostales y medios masivos de comunicación en Brasil", en *Cristianismo y Sociedad* 105 (1990), pp. 45-55.
Eduardo Ospina, *Las sectas protestantes en Colombia* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1954).
Irma Otzoy y Enrique Sam Colop, "Identidad étnica y modernización entre los mayas de Guatemala" en *Mesoamérica* 19 (1990), pp. 97-100.
Samuel Palma y Hugo Villela, "El pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano", en *Cristianismo y Sociedad* 109 (1991), pp. 87-95.
Talcott Parsons, "Cristianismo", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Barcelona: Aguilar, 1977), pp. 279-296.
Benjamin D. Paul, "Fifty years of religious change in San Pedro La Laguna, a Mayan Community in Highland Guatemala" (documento inédito, Chicago, 1987).
Próspero Penados del Barrio, *La Iglesia Católica en Guatemala, signo de verdad y esperanza.* Carta Pastoral de Monseñor P. Penados del Barrio, Arzobispo de Guatemala, sobre la relación de la Iglesia Católica con los grupos religiosos no católicos. Dirigida a los sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles de la archidiócesis (Guatemala, 1989).
Cristina Peña-Marín, "Una aproximación interaccional al análisis del discurso" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 12 (1980), pp. 141-158.
Mª Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1969).
Daniel Pereyra, *Del Moncada a Chiapas. Historia de la lucha armada en América Latina* (Madrid: Los libros de la Catarata, 1994).
Arturo Piedra Solano, "Protestantismo y sociedad en América Central", en *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990), pp. 87-106.
Plan Pastoral. *Plan Pastoral archidiocesano 1986-1988. Archidiócesis de Guatemala.*
Vladimir Propp, editor, *Morfología del cuento* (Madrid: Editorial Fundamentos, 1971).

Gonzalo Puente Ojea, *Fe cristiana, iglesia y poder* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1991).

———, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1991).

Proyecto. *Un proyecto de investigación para analizar el desarrollo de la Iglesia Evangélica de Guatemala* (Guatemala: Equipo SEPAL, Servicio Evangélico Para América Latina, 1991).

Paul Rabinow, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* (Madrid: Júcar, 1992).

Juan Luis Recio Adrados, "Incidencia política de las sectas religiosas: el caso de Centroamérica", en *Rábida* 12 (1992), pp. 229-241.

Ruben E. Reina, y N. B. Schwartz, "The structural context of religious conversion in Peten, Guatemala: status, community and multicommunity", en *American Ethnologist* 1: 1 (1974), pp. 157-191.

Pablo Richard, *Religión y política en América Central: hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular* (San José, Costa Rica: DEI, 1981).

———, "La Iglesia que nace en América Central", en *Cristianismo y liberación en América Latina*, Cayetano de Lella, editor (México, D.F.: Editores Nuevomar, 1984), pp. 17-54.

Miguel Rivera Dorado, *La religión de los mayas* (Madrid: Alianza, 1986).

Bryan R. Roberts, *El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala* (Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1967).

Gabriela P. Robledo Hernández, *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula* (Tesis Doctoral, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, 1987).

Guy Rocher, *Introducción a la sociología general* (Barcelona: Editorial Herder, 1976).

Carlos Rodrigues Brandao, "Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural", en *Cristianismo y Sociedad* 93 (1987), pp. 65-106.

Flavio Rojas Lima, "La cofradía: reducto cultural indígena", en *Winak, Boletín Intercultural* 3: 3 (Universidad Mariano Gálvez de Guatemala, 1987), pp. 165-174.

Héctor Rosada-Granados, "Guatemala 1990: Elecciones generales durante la transición política", en *Revista Mexicana de Sociología* (Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM) 4 (1990), pp. 263-299.

Gert Rosenthal, "Principales rasgos de la evolución de las economías centroamericanas desde la postguerra", en *Centroamérica. Crisis y política internacional*, CECADE CIDE (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1985).

Susana Rostas, "Conversiones protestantes en una comunidad tradicional de Chiapas", *Segundo Coloquio de Mayistas* (Campeche, México, 1987).

Jean-Paul Rouleau, "Le discours nationaliste dans une revue jésuite. Fonctionnement du rapport de la religion au politique", en *Social Compass* XXXI: 4 (1984), pp. 351-373.

Jan Rus y Robert Wassertrom, "Evangelización y control político: el I.L.V. en México", en *Las nacionalidades indígenas en México (Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM)* 97 (1979), pp. 36-57.

Charles C. Ryrie, *La responsabilidad social. Lo que todo cristiano debe saber* (Puebla, México: Editores Las Américas, 1990).

Jaime de Salas, "San Agustín y Proust. La autobiografía en la tradición occidental", en *Biografías y confesiones de los indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez, coordinador (Madrid: Arbor, 1988).

Luis E. Samandú, "Religión e identidades en Centroamérica", en *Cristianismo y Sociedad* 109 (1991), pp. 67-117.

Pilar Sanchíz Ochoa, *Los hidalgos de Guatemala* (Universidad de Sevilla: Publicaciones del Seminario de Antropología Americana, 1976-A).

———,"Cambio cultural dirigido en el siglo XVI. El oidor Tomás López y su planificación de cambio para los indios de Guatemala", en *Ethnica* 12 (1976-B), pp. 127-148.

———,"Españoles e indígenas: estructura social del valle de Guatemala en el siglo XVI", en *La sociedad colonial en Guatemala. Estudios regionales y locales*, Stephen Webre, editor. Serie monográfica 5 (Antigua, Guatemala: CIRMA; Vermont, E.E.U.U.: Plumsock Mesoamerican Studies, 1989), pp. 33-77.

Daniel J. Santamaría, "Pentecostalismo e identidad étnica", en *Cristianismo y Sociedad* 105 (1990), pp. 7-55.

Landy Santana Rivas, *¿Existe un protestantismo popular y un protestantismo oficial?* (Colegio de México, s/f).

Yolanda Sassoon, "Mito, magia, religión y medicina tradicional", en *México Indígena* 20 (1988), pp. 22-27.

Heinrich Schäfer, "Religión dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica", en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 45 (1988), pp. 69-87.

Stephen Schlesinger y Stephen Kinzer, *Fruta amarga. La C.I.A. en Guatemala* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1988).

Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* (Barcelona: Paidós, 1993).

Erik Schwimmer, *Religión y cultura* (Barcelona: Anagrama, 1982).

John Searle, *Actos de habla* (Madrid: Cátedra, 1986).

Rita Laura Segato, "Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina", en *Religiones Latinoamericanas* 1 (1991), pp. 135-173.

Pedro Sembrador, *Teología de la Liberación*, folleto no. 618 (Oaxaca, México: Sociedad E.V.C., 1985).

———,*Lo que pierde un católico que se hace protestante*, folleto no. 335 (Oaxaca, México: Sociedad E.V.C., 1989).

Calixto Senica, *La Biblia. Blanco de contradicción entre católicos y evangélicos*, folleto (Guatemala, 1984).

Jorge Serrano Elías, *La participación del cristiano en la vida pública* (Miami: Editorial UNILIT, 1990).

Armando Sepúlveda Ibarra, "Politizan los evangelistas Chiapas: el INI indiferente" y "Sectas religiosas despolitizan y trasculturizan", en Diario *Excelsior* (México, D.F.: 21 de marzo de 1986).

Edward Shils, "Ideología. Concepto y función", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Barcelona: Aguilar, 1977), pp. 598-607.

Oscar R. Sierra, "La Iglesia Católica entre el aperturismo democrático y el conflicto social en Guatemala", en *Cristianismo y Sociedad* 103 (1990), pp. 41-57.

Sínodo de los obispos. *La formación de los sacerdotes en la situación actual. Lineamenta*, folleto (Guatemala: Imprenta Gutemberg, s/f.).

Hanneke Slootweg, "Mujeres pentecostales chilenas. Un caso en Iquique", en *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño,* Barbara Boudewijnse y otros, editores (Costa Rica: Editorial DEI, 1991), pp. 77-94.

Carol Ann Smith, "Local history in global context: social and economic transitions in Western Guatemala", en *Comparative Studies in Society and History* 26: 2 (1984), pp. 193-228.

Waldemar Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981).

Stanley J. Stein y Bárbara H. Stein, *La herencia colonial en América Latina* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1987).

David Stoll, "Guatemala: The New Jerusalem of the Americas?", en *Cultural Survival Quarterly* 7: 1 (1983), pp. 28-31.

———, "¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?. La polémica en torno al I.L.V.", en *América Indígena* XLIV: 1 (1984), pp. 9-24.

———, *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios?* (Quito: Centro de Estudios y Promoción del desarrollo, 1985).

———, *Is Latin America Turning Protestant?* (Berkeley: University of California Press, 1990).

———, "Guatemala. Why They Like Ríos Montt", en *NACLA Report of The Americas* XXIV: 4 (1991-A), pp. 4-7.

———, "'Jesus is Lord of Guatemala': Evangelical Reform in a Death Squad State'", en *Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Fundamentalist Movements*, Gabriel Almond y Emmanuel Sivan, editores (Chicago: University of Chicago Press, 1994), Fundamentalism Project, tomo IV, pp. 99-123.

———, *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (New York: Columbia University Press, 1993).

Juliana Ströbele-Gregor, *Indios de piel blanca (Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu)* (La Paz, Bolivia: Hisbol, 1989).

Michael Stubbs, *Análisis del discurso* (Madrid: Alianza Editorial, 1987).

Paolo Sylos Labini, *Subdesarrollo y economía contemporánea* (Barcelona: Editoral Crítica, Grijalbo, 1984).

Stanley Tam, *Dios es el dueño de mi negocio* (Miami: Editorial Vida, 1979).

Stanley Jeyaraja Tambiah, *Culture, Thought and Social Action* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

Marli Geralda Teixeira, "A familia protestante na sociedad baiana", en *Cristianismo y Sociedad* 85 (1985), pp. 91-96.

J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1987).

Edelberto Torres-Rivas, "Vida y muerte en Guatemala: Reflexiones sobre la crisis y la violencia política", en *Foro Internacional,* Colegio de México XX: 4 (1980), pp. 549-574.

———, "Notas para comprender la crisis política centroamericana", en *Centroamérica. Crisis y política internacional*, CECADE-CIDE (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1985), pp. 39-70.

———, *Interpretación del desarrollo social centroamericano* (San José, Costa Rica: FLACSO, 1989).

Lionel Torriello Nájera, *El clamor por una vida mejor. Análisis de la estrategia de desarrollo que debe adoptar Guatemala, a la luz de un enfoque sobre su realidad agraria* (Guatemala: Asociación de Amigos del País, 1989).

Alain Touraine, *Crítica de la modernidad* (Madrid: Editores Temas de Hoy, 1993).
Mónica Toussaint Ribot, *Guatemala* (México: Universidad de Guadalajara, 1988).
Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (London: Sage Publications, 1991).
Frederick C. Turner, "El protestantismo y el cambio social en Latinoamérica", en *Revista Paraguaya de Sociología* 7: 17 (1970), pp. 5-27.
Victor Turner, *El proceso ritual* (Madrid: Taurus, 1989).
Robert C. Ulin, *Antropología y teoría social* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1990).
Kenneth W. Underwood, "Protestantismo, pensamiento político del", en *Enciclopedia de Ciencias Sociales* (1977), pp. 587-592.
Mons. Alfonso Uribe y otros, *Sanación. Carisma de hoy* (México, D.F.: Librería Parroquial de Clavería, s/f, folleto).
José Valderrey Falagán, "El protestantismo fundamentalista y sectario en Centroamérica. Un reto a las iglesias y al movimiento popular", en *Cristianismo y liberación en América Latina*, Cayetano de Lella, editor (México, D.F.: Editores Nuevomar, 1984).
José Valderrey Falagán, Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano y las sectas en la prensa mexicana (México, D.F.: Editorial Palabra, 1988).
Arnold van Gennep, *Les rites de passage* (París: Nourry, 1909).
Roberto Varela, "Religión y poder político", en *México Indígena* 20 (1988), pp. 3-7.
Honorio Mª Velasco, "Palabras y rituales, palabras en rituales, palabras rituales", en *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*, J. A. Fernández de la Rota, editor (La Coruña: Ed. do Castro, 1989-A), pp.165-183.
———, "El umbral de lo obvio. Notas a propósito de la traducción al castellano de 'The People of the Sierra'", en *El Folk-Lore Andaluz* 3 (1989-B), pp. 51-58.
Carlos Velázquez, *Restauración (del orden y gobierno en la Iglesia)* (Guatemala: Publicación Ministerios Verbo, 1989).
Ignacio Vergara, *El protestantismo en Chile* (Santiago: Ediciones del Pacífico, 1962).
Samuel Vila, *Origen e historia de las denominaciones cristianas* (Barcelona: Libros Clie, 1988).
Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985).
Violencia. *Violencia y contraviolencia. Desarrollo histórico de la violencia institucional en Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1980).
VVAA, "Religión popular e indigenismo" (monográfico), en *Cuicuilco* (Revista de la ENAH) 14-15 (1984).
———, "Catolicismos en tensión" (monográfico), en *Cristianismo y sociedad* 100, (1989).
———, "Sociología, Religión, Estado" (monográfico), en *Cristianismo y sociedad* 104, (1990).
Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Editores Península, 1989).
———, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 tomos (Madrid: Taurus, 1992).
Mary Westropp, "Christian Counterinsurgency", en *Cultural Survival Quarterly* 7: 3 (1983), pp. 28-31.
Philip Wheelwright, *Metáfora y realidad* (Madrid: Espasa-Calpe, 1979).
Emilio Willems, "Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile", en *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Samuel N. Eisenstadt, editor (New York: Basic Books, 1968), pp. 184-210.

Bryan Wilson, *Sociología de las sectas religiosas* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1970).
Alain Woodrow, *Las nuevas sectas* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986).
Robert Wuthnow, "Religious movements and counter-movements in North America", en *New Religious Movements and Rapid Social Change*, James A. Beckford, editor (Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1986).
Elías Zamora Acosta, "Sobre los logros y las deficiencias de la etnohistoria de los mayas durante la época colonial", en *Mesoamérica* 14 (1987), pp. 333-345.
Virgilio Zapata A., *Historia de la obra evangélica en Guatemala* (Guatemala: Génesis Publicidad, 1982).
———, *El Evangelista* (Guatemala: Editorial Latina, 1988).

Índice analítico y onomástico

Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica
y Plumsock Mesoamérican Studies
Serie monográfica

1. David McCreery, *Desarrollo económico y política nacional: el Ministerio de Fomento de Guatemala, 1871-1855.*

2. Christopher H. Lutz, *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773.*

3. Robert A. Naylor, *Influencia británica en el comercio centroamericano durante las primeras décadas de la Independencia (1821-1851).*

4. David L. Chandler, *Juan José de Aycinena: idealista conservador de la Guatemala del siglo XIX.*

5. Stephen Webre, editor, *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales.*

6. W. George Lovell, *Conquista y cambio cultural: la sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821.*

7. Carol F. Jopling, *Indios y negros en Panamá en los siglos XVI y XVII*: selecciones de los documentos del Archivo General de Indias.

8. Shelton H. Davis, *La tierra de nuestros antepasados: estudio de las herencia y la tenencia de la tierra en el altiplano de Guatemala.*

9. Manuela Cantón Delgado, *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993).*

Bautizados en fuego

"Obra fundamental para el estudio de los movimientos socio-religiosos, así como para los interesados en la Guatemala de fin de milenio. Partiendo de los discursos religiosos y políticos, el libro de Manuela Cantón revela lo que perciben los conversos al protestantismo pentecostal sobre la historia de su país, reinterpretada en términos bíblicos: Guatemala como la Nueva Israel".
Pilar Sanchíz, Universidad de Sevilla

"Una paradoja creativa en el protestantismo evangélico es la oscilación pendular entre la salvación personal y la esperanza milenaria en un mundo mejor. ¿Están buscando los cristianos solamente salvarse a sí mismos en un mundo condenado a la destrucción o pueden reconstruir "los muros" de Jerusalem? En *Bautizados en fuego* Manuela Cantón analiza historias de conversión para entender cómo los evangélicos guatemaltecos hablan sobre su salvación personal y la transformación social en un Estado de escuadrones de la muerte".
David Stoll, Middlebury College, Vermont, EE. UU.

"Una de las grandes aportaciones de *Bautizados en fuego* es el descubrimiento, a través de un riguroso y detallado análisis del contenido de los discursos, del profundo impacto del racismo en el imaginario colectivo. Esto se muestra especialmente en las narrativas autobiográficas y políticas de las élites conversas, que forman parte de la élite de poder. La seriedad y rigor de la metodología empleada, y el profundo conocimiento que la autora posee del tema, le permiten desvelar las bases psicosociales y políticas sobre las que se asientan los movimientos neopentecostales, y sobre todo entender cuál puede ser su estrategia con las poblaciones indígenas en el próximo milenio".
Marta Casaus Arzú, Universidad Autónoma de Madrid

"El estudio de los nuevos movimientos pentecostales y neopentecostales en Guatemala da a Manuela Cantón la oportunidad de mostrar brillantemente que, en el complejo mundo contemporáneo, las nuevas formas de ideologías y prácticas religiosas sólo son comprensibles en el marco de las ideologías políticas y económicas que las generan y a las que sirven. Una perspectiva que, a partir de una audaz síntesis del pensamiento clásico sobre el mundo de lo simbólico, y de lo religioso dentro de éste, muestra que aparecen nuevas incógnitas a cuyo desciframiento merece la pena dedicarse. En mi opinión, *Bautizados en fuego* es un libro de interés no sólo para los que intentan comprender los problemas de la sociedad guatemalteca de hoy, sino también para los que quieren avanzar por el laberíntico mundo de los fenómenos religiosos y, en general, del universo de las ideologías".
Elías Zamora, Universidad de Sevilla

Centro de Investigaciones
Regionales de Mesoamérica
La Antigua, Guatemala

Plumsock Mesoamerican Studies
South Woodstock, Vermont, EE. UU.

ISSN 0252-9971
ISBN 0-910443-14-9